Cahiers CONFRONTATION 20

Après le sujet qui vient

Une des déterminations majeures de la pensée contemporaine est la mise en question de l'instance du "sujet", une critique ou une déconstruction de la subjectivité prenant appui sur les acquis de Marx, de Nietzsche, de Freud, de Husserl, de Heidegger, de Bataille, de Wittgenstein, sur ceux de la linguistique, des sciences sociales, etc., mais procédant aussi, et consubstantiellement, de l'expérience pratique, éthique, politique de l'Europe depuis les années 30 : les fascismes, le stalinisme, la guerre, les camps, la décolonisation et la naissance des nations nouvelles, la difficulté à s'orienter entre une déperdition du sens et une accumulation de signes ; critique ou déconstruction de la fermeté d'une assise *(subjectum)* et de l'assurance d'une autorité ou d'une valeur (individu, peuple, État, histoire, œuvre).

Un discours répandu a paru conclure à la simple liquidation du sujet. Tout semble indiquer pourtant la nécessité, non pas d'un "retour au sujet" (réclamé par ceux qui voudraient que rien ne soit arrivé et que rien de nouveau soit à penser), mais au contraire d'une avancée vers quelqu'un — *quelque un* — d'autre à sa place (cette dernière expression est de pure commodité : la "place" ne saurait être la même). Qui serait-il ? Comment se présenterait-il ? Pouvons-nous le nommer ?

Série de 11 tableaux de Geneviève Asse

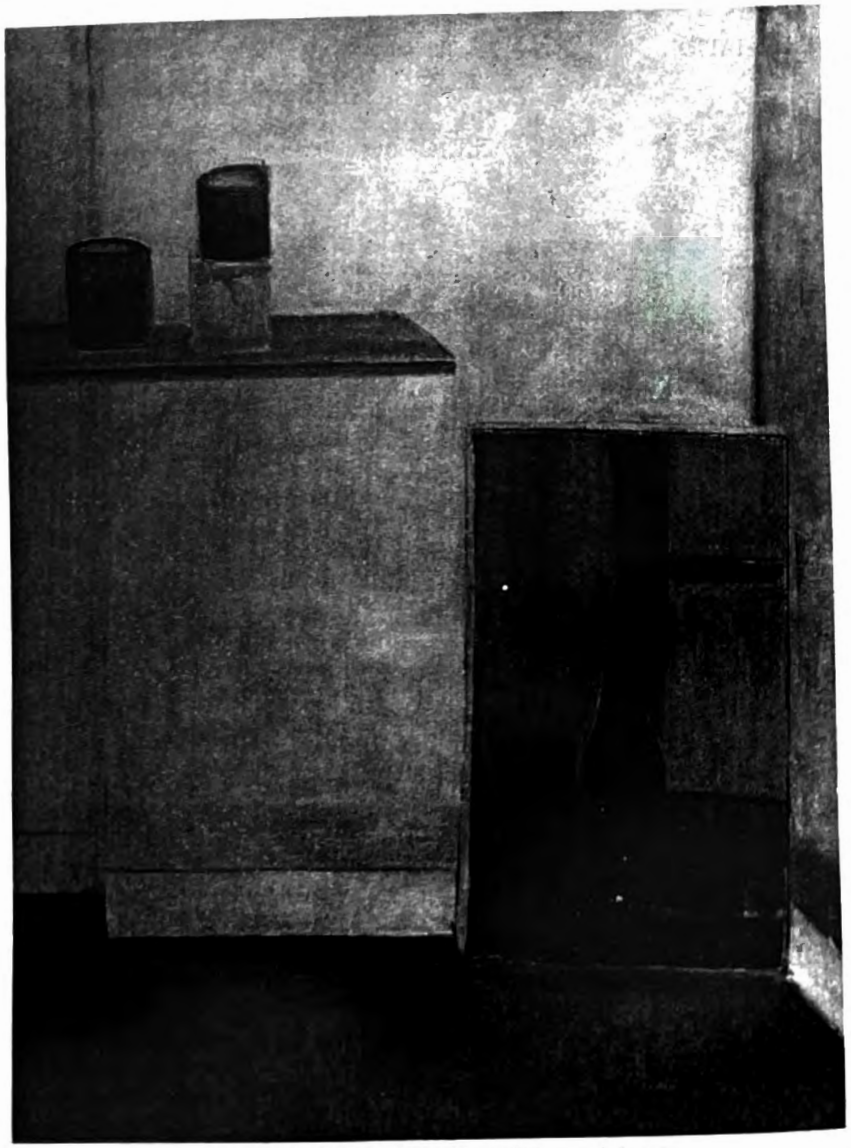
Couverture : dessin de Valerio Adami
Maquette de couverture : Jean-Claude Paint
Galerie Lelong

2 AVR. 1990
BIBLIOTHÈQUE
CEGEP DE ROSEMONT

CAHIERS
CONFRONTATION
XX

BIBLIOTHÈQUE
126
A654
CÉGEP DE ROSEMONT
X00729125

ISSN : 0222-5956
ISBN : 2-7007-2182-9
© Aubier, 1989. Paris.



L'atelier, 1948-49 (146 x 114). *Photo Raymond Asseo*

Cahiers Confrontation

NUMÉRO 20 HIVER 1989

Après le sujet QUI VIENT

Jean-Luc Nancy	*Présentation* 5
Alain Badiou	*D'un sujet enfin sans objet* 13
Etienne Balibar	*Citoyen sujet* 23
Maurice Blanchot	*Qui ?* 49
Mikkel Borch-Jacobsen	*Le sujet freudien, du politique à l'éthique* 53
Jean-François Courtine	*Voix de la conscience et vocation de l'être* 73
Gilles Deleuze	*Un concept philosophique* 89
Jacques Derrida	*« Il faut bien manger » ou le calcul du sujet* 91
Vincent Descombes	*A propos de la « critique du sujet » et de la critique de cette critique* 115
Gérard Granel	*Qui vient après le sujet ?* 131
Michel Henry	*La critique du sujet* 141
Philippe Lacoue-Labarthe	*La réponse d'Ulysse* 153
Jean-François Lyotard	*Sensus communis, le sujet à l'état naissant* 161
Jean-Luc Marion	*L'interloqué* 181
Jacques Rancière	*Après quoi* 191

AUBIER

Nu, 1953 (110 x 72). *Photo J.F. Bauret*

Présentation

Les textes qui composent cet ensemble ont d'abord été écrits pour un numéro spécial de la revue de langue anglaise Topoi, *dirigée par Ermanno Bencivenga (Université de Californie, Irvine) et par Enrico M. Forni (Université de Bologne), et publiée par D. Reidel Publishing Company (Dordrecht, Hollande et Boston, USA). Ce numéro a été publié en octobre 1988, sous le titre :* Who is coming after the subject ? — *René Major a souhaité procurer une version française de cet ensemble dans* Confrontation, *et il a pu le faire grâce à l'accord de* Topoi.

***

L'initiative de ce projet revient à Ermanno Bencivenga. Par sa formation et par son activité philosophiques, il appartient d'abord à la tradition dite « anglo-saxonne ». Sans renier cette tradition, il n'a pas manqué d'être frappé par l'importance croissante, aux Etats-Unis et dans le monde anglo-saxon en général, de cette ou de ces autres pratiques de la philosophie qu'on recouvre volontiers, Outre-Atlantique, du nom de « philosophie continentale ». Cette importance s'est déjà traduite par de nombreuses publications, des traductions (en particulier, de plusieurs des auteurs ici présents), des échanges de toutes sortes. Ermanno Bencivenga n'en a pas moins jugé nécessaire qu'une revue comme Topoi, *d'esprit et de destination anglo-saxons, soit le lieu d'un geste inédit : donner à lire à son public un ensemble, spécialement conçu pour la circonstance, de textes représentatifs du* work in progress *de la dite « philosophie continentale ».*

Il a choisi de limiter ce premier essai à la philosophie française, et c'est ainsi qu'il m'a demandé d'assurer la préparation du numéro. Sans doute, il eût été souhaitable de pouvoir déborder cette détermination nationale, tant il est vrai que des penseurs italiens, allemands, espagnols, entre autres, contribuent à l'élaboration de la « philosophie continentale » (mais aussi à la diversité dont ce singulier rend bien mal compte), tant il est vrai aussi que même cette catégorie « géo-philosophique » n'est qu'en partie pertinente : il y a hors d'Europe, et dans les pays anglo-saxons comme ailleurs, plus d'une pensée qu'on pourrait dire à bon droit « continentale », ou « française ». Mais un principe de limitation était nécessaire, pour d'évidentes raisons pratiques. Il a donc été décidé de se limiter à la France « stricto sensu ». Au demeurant, et pour une première tentative,

cet arbitraire pragmatique n'est pas sans justifications. Il est certain que la spécificité française peut difficilement être ignorée dans le renouvellement du travail et des questions philosophiques depuis au moins une trentaine d'années (c'est-à-dire, très grossièrement, depuis la clôture d'un certain type de « rationalisme » et/ou de « spiritualisme » français — à ce compte, on le sait, la pensée « française » d'aujourd'hui procède largement d'une rupture « allemande » de et dans la « France » philosophique —, et depuis cette autre clôture qu'a connue l'entreprise sartrienne).

*
* *

Cependant, on ne trouvera pas ici une unité. Les différences « françaises » sont extrêmes, et les oppositions ne manquent pas. Mon invitation à ce numéro a été faite sans exclusive philosophique. (A une exception près, que le choix du thème engageait, et que j'assume avec ce choix, dont je dirai plus loin les raisons : je ne me suis pas adressé à ceux qui ne reconnaissent pas de validité à la question posée (« Qui vient après le sujet ? »), et pour qui au contraire il importe d'en dénoncer les attendus, et de faire retour, comme si rien ne s'était passé, à un style, disons simplement humaniste, de pensée. Si j'affirme qu'un tel retour relève en fait de l'oubli de la philosophie, je n'engage que moi. Mais il n'en est pas moins vrai que j'y suis aussi engagé par tout le travail contemporain dont témoignent les auteurs ici réunis. Ceux d'entre eux qui récusent, ici même, les termes de ma question ne le font du moins pas au nom d'un retour en arrière, qui n'a jamais eu de sens ni de portée, en philosophie comme ailleurs).

Le lecteur de ces essais percevra aisément leur diversité, et s'il perçoit aussi quelque chose, ni unité, ni homogénéité, qui serait le partage d'une certaine « tonalité », ce sera comme une sorte d'accent français dans différentes langues philosophiques. Faire entendre cet accent était le but de l'entreprise.

Pour des raisons bien compréhensibles, je n'ai pas invité de philosophes français travaillant dans le champ « anglo-saxon », et déjà familiers aux lecteurs de Topoi. *Néanmoins, je n'ai pas voulu qu'ils soient purement et simplement absents, et j'ai demandé à Vincent Descombes de bien vouloir être ici l'« accent français » de la « pensée anglo-saxonne ».*

Pour le reste, j'ai adressé mes invitations en tenant compte à la fois de la distribution de la recherche actuelle en France et du rapport des travaux de chacun à la question posée. Je voulais une question, et qu'elle fonctionne de manière plus active, voire plus impérative que ne le font souvent les « thèmes » de numéros spéciaux : elle devait solliciter le travail passé et en cours de chacun — quitte à ne pouvoir être adressée à quelques-uns, dont le travail ne s'y prêtait pas. Equilibre instable, mélange d'arbitraire et de nécessité... La pure « représentativité » sans mordant me paraissait une piètre ambition. (Mais il faut aussi tenir compte du fait que plusieurs invités n'ont pas pu ou n'ont pas souhaité répondre, ou bien ont été empêchés de terminer à temps leur contribution — à mon grand regret. Cependant, Etienne Balibar, empêché au moment de Topoi, *a pu*

donner un texte pour Confrontation. *En revanche, le texte de Didier Franck paru dans* Topoi *n'a pu être gardé ici, ayant été publié entre temps en français dans* Philosophie).

D'un autre point de vue, la psychanalyse aurait dû être représentée, étant donné la question posée. Mais il aurait fallu doubler l'espace disponible. J'ai dû me restreindre à l'intérieur des limites disciplinaires reçues, et je n'ai fait appel qu'à un philosophe travaillant sur le sujet freudien (Mikkel Borch-Jacobsen, cependant prévenu trop tard pour que son texte figure dans Topoi).

*
* *

La question « qui vient après le sujet ? » doit être d'emblée plus reconnaissable et plus motivée pour le public français que pour le public anglo-saxon. Cependant, je répète ici les raisons que j'ai données de mon choix dans l'introduction de Topoi.

*La critique ou la déconstruction de la subjectivité aura été un des grands motifs du travail philosophique contemporain en France. Elle prenait appui sur les acquis de Marx, de Nietzsche, de Freud, de Husserl, de Heidegger, de Bataille, de Wittgenstein, sur ceux de la linguistique, des sciences sociales, etc. Mais elle procédait aussi, et consubstantiellement, de l'expérience pratique, éthique, politique de l'Europe depuis les années 30 : les fascismes, le stalinisme, la guerre, les camps, la décolonisation et la naissance des nations nouvelles, la difficulté à s'orienter entre une identité « spirituelle » dévastée et un économisme « américain », entre une déperdition de sens et une accumulation de signes : autant d'instances d'interrogation sur les diverses figures et sur les diverses fonctions du « sujet ». On avait ainsi à faire à la critique ou à la déconstruction (concepts dont la différence est elle-même tout un programme de cette modernité) de l'intériorité, de la présence-à-soi, de la conscience, de la représentation, de la maîtrise, de la propriété individuelle ou collective d'une essence. Critique ou déconstruction de la fermeté d'une assise (*hypokeimenon, substantia, subjectum*) et de l'assurance d'une autorité ou d'une valeur (individu, peuple, Etat, histoire, œuvre). La question visait d'abord à traiter ce motif comme un événement survenu dans notre histoire — d'où le « après » —, et non comme une variation capricieuse des modes intellectuelles. Mais du même coup, et cette fois par le « qui vient ? », la question voulait suggérer que ce qui est en jeu n'est pas un simple anéantissement du « sujet » (comme ont voulu le croire ou le faire croire ceux qui ont gémi ou applaudi devant une supposée « liquidation » du sujet, et qui ignorent ce que veulent dire et « critique » et « déconstruction »...). Ce qui anéantit, c'est le nihilisme, lui-même une forme accomplie de la métaphysique du sujet (la présence-à-soi de ce qui se reconnaît comme la dissolution de sa propre différence, ou comme l'ironie de soi). Rien de nihiliste, en revanche, à reconnaître que le sujet — la propriété du* soi *— est la pensée qui résorbe ou qui épuise toute possibilité d'être-au-monde, toute possibilité d'*exister, *c'est-à-dire d'être livré au possible, mais que, du même mouvement, cette même pensée (jamais simple, donc, jamais simplement close sur soi) ouvre sur la pensée du* qui *de l'exister : sur la pensée d'un* un, *d'un quelque un, d'un singulier existant que le sujet annonce, promet et dérobe à la fois. (Aussi bien, on verra*

dans les textes qui suivent au moins deux emplois très différents du mot « sujet » : tantôt il a la valeur de son concept métaphysique, tantôt (par exemple chez Granel ou chez Rancière) il a celle d'un unum quid — ou d'un unus quis — singulier, moins présent à soi que présent ou offert à une histoire, à un événement, à une communauté, à une opération ou à un autre « sujet »).

Non seulement nous ne sommes pas déchargés de penser ce quelque un, à l'enseigne duquel se rejouent peut-être toutes les figures du sujet, individu, peuple, Etat, histoire, production, style, homme, femme, et « moi », et « nous », — mais c'est précisément quelque chose comme cette pensée qui vient désormais à notre rencontre et qui nous sollicite. Telle est du moins l'hypothèse que je faisais, en imaginant n'être pas trop infidèle à une certaine singularité de l'époque, commune à tous et propre à personne, circulant anonyme (qui ?) entre nos pensées.

*
* *

Je recopie ici le passage de ma lettre d'invitation qui présentait la question :

« Qui vient après le sujet ? Cette question peut s'expliciter ainsi : une des déterminations majeures de la pensée contemporaine est la mise en question de l'instance du « sujet », selon la structure, le sens et la valeur subsumés sous ce terme de Descartes à Hegel, sinon à Husserl. Les décisions inaugurales de la pensée actuelle — qu'elles aient eu lieu sous le signe d'une rupture avec la métaphysique et avec ses questions « mal posées », ou sous celui d'une « déconstruction » de cette métaphysique, ou sous celui d'un transfert de la pensée de l'être à celle de la vie, ou de l'autre, ou du langage, etc. — ont toutes comporté un procès de la subjectivité. Un discours répandu dans une époque concluait à sa simple liquidation. Tout semble indiquer pourtant la nécessité, non pas d'un « retour au sujet » (réclamé par ceux qui voudraient que rien ne soit arrivé et que rien de nouveau ne soit à penser), mais au contraire d'une avancée vers quelqu'un — quelque un — d'autre à sa place (cette dernière expression est évidemment de pure commodité : la « place » ne saurait être la même). Qui serait-il ? Comment se présenterait-il ? Pouvons-nous le nommer ? La question « qui » lui convient-elle ? (Mes formulations semblent présupposer qu'aucune désignation reçue — par exemple, « le Dasein », ou bien « l'individu » — ne peut convenir. Mais mon intention, bien entendu, est de laisser ouvertes toutes les possibilités).

7

En d'autres termes : s'il convient d'assigner quelque chose comme une ponctualité, une singularité ou une haecceité en tant que lieu d'émission, de réception ou de transition (de l'affect, de l'action, du langage, etc.), comment désigner sa spécificité ? Ou bien, la question doit-elle être transformée — à moins qu'il n'y ait, en fait, pas lieu de la poser ? »

*
* *

A ce point, j'ai rempli — ou du moins, j'espère l'avoir fait — ma fonction d'« editor », et je laisse les textes parler.

Je dois cependant reconnaître que cette fonction m'a fait oublier de répondre moi-même à la question que j'avais posée. Il est trop tard pour le faire, et ce n'est peut-être pas plus mal ainsi. Je me contente d'indiquer ici, très brièvement, la direction qu'aurait pu prendre ma réponse.

La définition majeure du sujet philosophique est pour moi celle de Hegel : « ce qui est capable de retenir en soi sa propre contradiction ». Que la contradiction soit propre (on reconnaît la loi dialectique), c'est-à-dire que l'aliénation ou l'extranéation soit propre, et que la subjectivité consiste à ré-approprier ce propre être-hors-de-soi, voilà ce qu'engage la définition. La logique du sujet est une grammaire (cf. Nietzsche, mais aussi Leibniz : praedicatum inest subjecto) du sujet qui se réapproprie à l'avance, téléologiquement et absolument, l'extériorité et l'étrangeté de son prédicat. (Exemple hégélien canonique, du moins dans son interprétation ordinaire : « le rationnel est réel ».) Cette appropriation se fait par le verbe « être ». « Etre » a donc ici la fonction d'opérateur de l'appropriation : il signifie en fait « avoir », ou « produire », ou « comprendre », ou « supporter », etc. D'un mot hâtif, je pourrais essayer de dire : c'est l'interprétation technicienne de l'être.

Encore faut-il pour cela que le sujet soit, absolument et sans prédicat. C'est en effet par là que commence l'instauration du sujet de la philosophie moderne : ego sum. « Etre » signifie alors ce qu'énonce la redondance cartésienne : ego sum, ego existo. L'être est la réalité de l'existence (ou encore, cette « notion qui appartient de façon absolue à tous les individus de la nature », comme dit Spinoza). L'existence en tant que réalité « n'est pas un prédicat, mais la simple position de la chose » (Kant). L'existence est l'essence du sujet en tant que celui-ci est, avant toute prédication. (Et c'est pourquoi — encore Spinoza — l'essence d'une substance infinie, ou de « Dieu », enveloppe nécessairement l'existence).

Descartes, Spinoza, Kant — on pourrait continuer : la métaphysique indique d'elle-même que ce que j'ai proposé comme une question d'« après » (dans l'histoire) est aussi bien une question d'« avant » (dans la logique de l'être). Avant le sujet d'une prédication (disons, avant le sujet-de), il y a (c'est le « mot » de Levinas — et chez Heidegger : es gibt, il est donné, ça donne) l'être du sujet, ou le sujet sans « de », le sujet-être, l'existence, ou plutôt, l'existant singulier.

Mais quoi, l'existence ? Ce n'est pas une essence, c'est l'essence dont l'essence est d'exister, réellement, de fait, dans l'expérience, hic et nunc. C'est l'existant, et non l'existence de l'existant. En ce sens, la question demande « qui » ? Ce qui revient à dire que la question d'essence : « quoi, l'existence ? » appelle « qui » en réponse. La question était donc une réponse à la question de l'existence, de son « être » ou de son « sens », rien de plus, rien de moins. La question « qui ? » répond à la question « quoi ? » pour disqualifier celle-ci en tant que question d'essence ou de propriété. Mais lorsqu'on répond à une question par une autre question, c'est qu'on met la première au défi d'arriver à se poser...

Tout « quoi » qui existe est un « qui », si qui *veut dire :* ce *« quoi » réel, existant, en tant qu'il existe, ponctuation factuelle (je dirais même : matérielle) de l'être,* unus quis.

Après/avant le sujet : qui. *D'abord, c'est une affirmation : l'être est* qui *(et non quelque chose). En un sens, c'est Heidegger : l'Etre n'est qu'existant, retiré de toute essence d'Etre et de tout être d'essence. (Mais je ne sais pas encore par là s'il convient ou non de déterminer cet existant à la seule manière dont Heidegger décrit le* Dasein, *en supposant du moins que cette description nous est devenue assez claire. « Après le sujet » : hommes, dieux, vivants, quelles « choses » encore ? je n'irai pas plus loin ici).*

Mais c'est aussi une question : qui *est* qui *? Elle ne forme pas une question d'essence (« quoi est qui ? »), mais d'identité, si on veut. Comme lorsqu'on demande devant la photographie d'un groupe de personnes dont on connaît les noms, mais pas les visages : qui est qui ? est-ce celui-là qui est Kant ? celui-ci, Heidegger ? et cet autre, là ?... Il s'agit d'une question de présence : qui est* là *? qui est présent là, qui vient ici à la présence ?*

Mais quoi, la présence ? C'est l'essence de l'existant : ce n'est pas une essence. La présence est l'essence de ce qui n'a pas d'essence. Présent est ce qui occupe un lieu. Le lieu est lieu *— site, situation, dis-position — par la venue en espace d'un temps, par un espacement qui permet que quelque chose* vienne *en présence, par un temps singulier qui s'engendre de ce point d'espace, et comme son espacement. (Lieux divins, où la présence se retire, lieux de naissance, où la présence se présente, lieux communs, où elle se partage, lieux d'amour, où elle va-et-vient, lieux historiques, géographie de présences, etc. — mais chaque lieu est tout cela à la fois).*

Là où il n'y avait rien (et même pas de « là » : dans le « there is no there there » de Gertrude Stein), quelque « chose », quelque un vient. Il est « un » parce qu'il « vient », et non par une unité substantielle : cela, celui ou celle qui vient peut être un et unique dans sa venue, mais « en soi » multiple et répété. La présence a lieu, *c'est-à-dire qu'elle* vient à *la présence. Elle est ce qui vient indéfiniment à soi, ne cessant pas de venir, d'arriver, d'advenir : le « sujet » qui n'est jamais le sujet* de *lui-même. L'« ipséité » de la présence, c'est qu'elle s'engendre ou qu'elle s'ouvre* à *la présence. En un sens, elle forme une présence à soi, mais où ce « soi » lui-même n'est que le* à *de la présence (le avoir-lieu, l'espacement). « J'engendre le temps » est l'énoncé du premier schème kantien (schème = tracement, espacement). En toute rigueur, il signifie : j'engendre la forme a priori du sens interne, et par conséquent, je* m'engendre *(opération dans laquelle « je » n'est rien encore). L'« interne » s'engendre en extériorité pour être l'« interne » qu'il est : pour exister. Toute son intimité est dans cette venue en présence, en présence* à. *A quoi ? à qui ? Au monde. Mais le monde, c'est l'avoir-lieu partagé de tous les lieux. La présence vient donc* à *la présence, elle est* à *la présence, sans être jamais à* soi-même *(et par conséquent, « s'engendrer » est une mauvaise métaphore pour « exister » ; mais « exister » est la métaphore du transport de soi hors de soi en avant de soi...).*

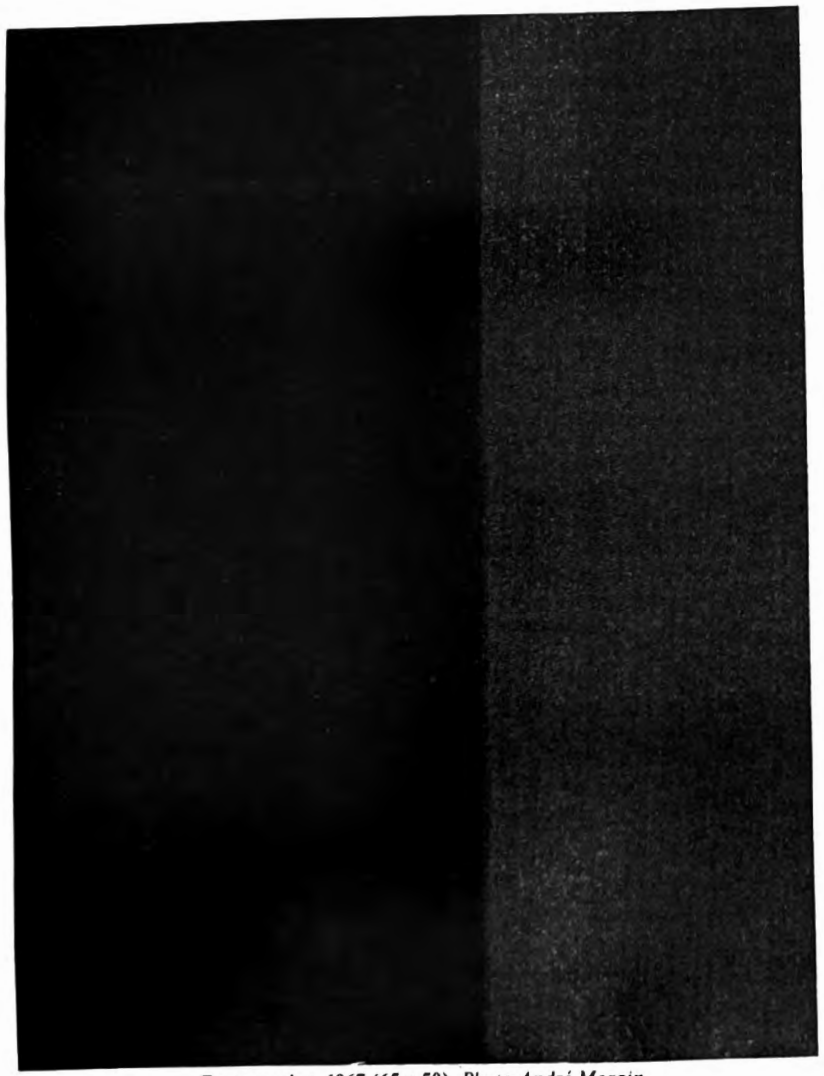
Cette présence-à qui n'est pas à-soi ne forme pas une contradiction, et n'appelle pas la puissance dialectique qui la « retiendrait en soi ». — Cela, ou ce qui, *je ne sais pas le nommer autrement que du nom de « liberté ». Non pas la liberté en tant que propriété d'un sujet (« le sujet* est libre »), *mais la liberté en tant que l'expérience même de venir à la présence, d'être livré, d'être nécessairement/librement livré à ce à : le* à *du « vers », du « pour », du « à même », du « en vue de », du « auprès de », et de l'abandon, de l'offrande, et du « à corps perdu », du « à propos », du « à l'occasion », du « à la limite », mais aussi du « à tort et à travers » ou du « à feu et à sang » (car la liberté, c'est où il faut* se décider à... *— J'y reviendrai ailleurs.)*

« J'engendre le temps » comme le schème, l'espacement du lieu où je *(qui) a lieu, où* je *vient à la présence. (Qui ? je viens : me voici. C'est-à-dire, voici à nouveau la possibilité de demander :* qui *?) Le « je » ne préexiste pas à cette schématisation. Il ne lui succède pas non plus : il l'« est », ou il l'« existe », si on peut employer ce verbe ainsi. Si l'existence, comme Heidegger le souligne, existe selon la* Jemeinigkeit, *le « à chaque fois mien », ce n'est pas selon une appropriation par « moi », à chaque instant, de chaque avoir-lieu. Mais à chaque fois,* je suis *selon la liberté d'une venue singulière. La liberté n'est pas une qualité, ni une opération de l'existant : c'est sa venue à la présence existante.*

Si la présence est présence à la présence sans être présente à soi, c'est qu'elle est, chaque fois, présence en commun. *La venue en présence est plurielle, « à chaque fois nôtre » autant que « mienne ».* Qui *est en commun. Cette communauté sans essence de communauté, sans* être *commun, est la condition ontologique de l'existence en tant que* présence-à. *La venue plurielle est la venue singulière — et cela* n'est pas une prédication. *Mais comment dire ce que « c'est » ? Et* qui *le dira ?*

On (qui ?) essaiera de dire : le pluriel libère (ou partage) le singulier, le singulier partage (ou libère) le pluriel, dans une communauté sans sujet. C'est ce que nous avons à penser. Qui *pense, en effet, sinon la communauté ?*

Jean-Luc Nancy.



Porte marine, 1967 (65 x 50). *Photo André Morain*

Alain Badiou

D'un sujet enfin sans objet

Que nous enjoint notre époque ? Sommes-nous à la hauteur de cette injonction ? Je crois trop facile d'énoncer que l'impératif du temps est celui d'un achèvement, que les Récits modernes, qui lient le sujet, la science et l'Histoire, étant forclos, il importe, soit d'explorer le *découvert* informe que nous lègue cette forclusion, soit de soutenir, en retournement vers l'origine grecque du penser, une pure *question*. Je propose plutôt cette hypothèse : ce qui nous est prescrit est *un pas de plus* dans le moderne, et non le passage à sa limite — qu'on la nomme post-moderne ou autrement. Nous savons, en particulier grâce aux mathématiques, que faire un pas de plus représente une tâche singulièrement complexe, que le statut local des problèmes est souvent plus difficile et embrouillé que leur statut global. La prédication d'une « fin » est un enjambement sans valeur résolutive, quand on ignore comment succéder. Oui, plutôt que de demander « quoi au-delà » », par méfiance méthodique de l'au-delà, je formulerai ainsi la question, sous l'hypothèse que le penser moderne exige sa continuation : quel concept du sujet *succède* à celui dont on peut suivre le trajet de Descartes à Husserl, et dont il est vrai qu'entre Nietzsche et Heidegger, et durant tout ce qu'il faudrait nommer « l'âge des poètes » (Hölderlin, Hopkins, Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Pessoa, Mandelstam, Celan), il s'est épuisé et ruiné ?

Ce qui se dira aussi : pouvons-nous penser un sujet *sans objet* ? Au double sens où d'un tel sujet on ne peut désigner le corrélat dans la présentation, ni supposer qu'il répond, pour la pensée, à un objectif. Je tiens que le procès de destitution du sujet a été, dans une histoire complexe qui remonte au moins à Kant, confondu avec l'inéluctable procès de destitution de l'objet. Là où nous devons, de l'intérieur de l'impératif moderne auquel la prédication d'une « fin » n'oppose qu'un tourment dissipé, trouver l'appui de ce qui succède, se donne déjà que la forme de l'objet ne peut soutenir, d'aucune façon, l'entreprise du vrai. L'impératif devient alors : est-il possible de désobjectiver l'espace du sujet ?

Si nous est ouverte une telle possibilité, quoi dès lors au-delà du sujet, sinon le sujet même, tel que soustrait à la juridiction réflexive, in-constituant, délié de tout support qui ne soit le procès d'une vérité, dont le sujet sera seulement un fragment fini ?

J'appelle sujet le statut local, ou fini, d'une vérité. Un sujet est ce qui *avère localement*.

« Sujet » cesse donc d'être le point inaugural, ou conditionnant, des énoncés légitimes. Il n'est pas non plus — c'est la résiliation de l'objet, cette fois en tant qu'objectif — ce *pour quoi* il y a vérité, pas même l'éclipse désirante de sa surrection. Une vérité, toujours, le précède. Non qu'elle existe « avant » lui, car elle est pour toujours au suspens d'un futur indiscernable. Le sujet est *tissé* d'une vérité, il est ce qui existe d'elle en fragments limités. Un sujet est ce qu'une vérité transit, ou ce point fini par lequel, dans son être infini, elle transite. Ce transit exclut tout moment intérieur.

C'est ici que je dénie qu'il faille, parce que désormais « vérité » se disjoint de « connaissance », ou de « savoir », supprimer la catégorie de sujet. De ce qu'il est à notre époque impossible d'identifier « vérité » avec un statut des énoncés cognitifs, ne s'infère pas que nous puissions passer outre, ou franchir, ce que sous le nom de sujet la pensée moderne (post-galiléenne, ou post-cartésienne) a désigné comme son lieu propre. Que le sens du mot « vérité » soit suspendu à la question de l'être, je le veux bien, encore qu'il faille plutôt faire dépendre ce sens de cette supplémentation, de cet excès-sur-l'être, que je désigne comme événement. S'ensuit-il que le « sujet » soit obsolète ? C'est confondre la *fonction* classique du sujet (ponctualité transparente d'où s'établit le vrai, ou sa limite) et l'être dont cette fonction se supporte (soit le fini qui, après Galilée, doit endurer qu'une vérité est infinie).

Faisons passe de cet être, soustractivement à sa fonction héréditaire.

1. PROVISION AXIOMATIQUE

Un acquis irréversible de la critique des concepts antérieurs du sujet tient tout entière en ceci que la vérité n'est pas une qualification de la connaissance, ou du savoir, ni une intuition de l'intelligible. Il faut concevoir qu'une vérité fait trou dans le savoir. Là-dessus Lacan est paradigmatique. Le sujet est alors convoqué comme effet-de-bord, ou fragment délimitant, d'une telle trouée.

Penser le sujet en dehors de toute position d'objet n'a sens que du point d'une doctrine entièrement refondue de la vérité elle-même, refonte qui va bien au-delà de la critique de l'adéquation, et qui est en un sens plus radicale que l'herméneutique du dévoilement. Cette doctrine est impossible à restituer ici dans son enchevêtrement ontologique. Je la résume en quatre thèses, sachant qu'en philosophie le résumé est impraticable, et qu'il faut plutôt le concevoir comme un raccourci axiomatique. Les quatre thèses qui suivent doivent donc être solidement fixées, car tout le reste en dépend.

a) Une vérité est toujours post-événementielle. Son processus s'ouvre quand a été mis en circulation, tiré du vide même qui suture à l'être toute situation, un nom surnuméraire, par lequel a été *décidé* qu'un événement avait supplémenté la situation.

b) Le processus d'une vérité est une fidélité (à l'événement), soit l'évaluation, par un opérateur spécifique (l'opérateur de fidélité), du degré de connexion entre les termes de la situation et le nom surnuméraire de l'événement.

c) Les termes de la situation déclarés positivement connexes au nom surnuméraires forment une partie infinie de la situation, qui est au suspens d'un futur, puisque cet infini n'advient que par une succession d'évaluations finies, et n'est donc jamais présenté.

d) Si cette partie infinie *aura évité* (c'est le futur antérieur comme régime temporel propre du vrai) de coïncider avec ce que le savoir détermine comme ensemble connu, ou consistant, ou discerné dans la situation, si donc la partie en question est indiscernable pour le savoir, absolument quelconque, ou générique, on dira que la procédure posté-événementielle produit une vérité. Une vérité est donc, en substance, une procédure de fidélité post-événementielle qui aura été générique. A ce titre, indiscernable selon le savoir, une vérité est métonymie de l'être même de la situation, soit du multiple pur, ou innommé, en quoi se résout cet être.

Convenons d'appeler sujet tout état fini d'une procédure générique.

2. DÉLIMITATION NÉGATIVE DU CONCEPT DE SUJET

De la définition qui précède s'infèrent toute une série de conséquences négatives, où est lisible que nous *succédons* (continuité discontinue) au concept classique de sujet.

a) Un sujet n'est pas une substance. Si le mot substance a un sens, il désigne un multiple compté pour un dans une situation. L'indiscernabilité intrinsèque où se résout une procédure générique exclut qu'un sujet soit substantiel.

b) Un sujet n'est pas non plus un point vide. Le nom propre de l'être qu'est le vide est inhumain, et a-subjectif. C'est un concept de l'ontologie. En outre, il est clair qu'une vérité se réalise comme multiplicité, et non comme ponctualité.

c) Un sujet n'est en rien l'organisation d'un sens de l'expérience. Il n'est pas une fonction transcendantale. Si le mot « expérience » est signifiant, il désigne la présentation comme telle. Or, suspendue à l'événement que qualifie un nom surnuméraire, une

procédure générique ne coïncide nullement avec la présentation. Il convient également de différencier le sens et la vérité. Une procédure générique réalise la vérité post-événementielle d'une situation, mais ce multiple indiscernable qu'est une vérité ne délivre aucun sens.

d) Un sujet n'est pas un invariant de la présentation. Le sujet est *rare*, en ceci que la procédure générique est une diagonale de la situation. On peut dire aussi : chaque sujet est rigoureusement singulier, procédure générique d'une situation elle-même singulière. L'énoncé « il y a du sujet » est aléatoire, il n'est pas transitif à l'être.

e) Un sujet n'est pas un résultat — pas plus qu'il n'est une origine. Il est le statut *local* de la procédure, une configuration excédentaire de la situation.

Examinons maintenant les chicanes du sujet.

3. LA SUBJECTIVATION : INTERVENTION ET OPÉRATEUR DE CONNEXION FIDÈLE

Le sujet est au cœur d'un problème de double origine quant aux procédures de fidélité. Il y a le nom de l'événement, dont je dis qu'il résulte d'une *intervention*, et il y a l'opérateur de connexion fidèle, qui règle la procédure et institue la vérité. Dans quelle mesure l'opérateur dépend-il du nom ? Et le surgissement de cet opérateur n'est-il pas un deuxième événement ? Prenons un exemple. Dans le christianisme, l'Eglise est ce à travers quoi sont évaluées les connexions et disconnexions à l'événement-Christ, originellement nommé « mort de Dieu ». Comme le dit Pascal, l'Eglise est donc proprement « l'histoire de la vérité », puisqu'elle est l'opérateur de connexion fidèle, et soutient la procédure générique « religieuse ». Mais quel est le lien entre l'Eglise et le Christ — ou la mort de Dieu ? Ce point est en débat perpétuel et a (tout comme le débat sur le lien entre Parti et Révolution) donné lieu à tous les schismes, à toutes les hérésies. On soupçonne toujours l'opérateur de connexion fidèle d'être lui-même originellement infidèle à l'événement dont il se prévaut.

J'appelle *subjectivation* l'émergence d'un opérateur consécutive à la nomination intervenante, qui décide l'événement.

La subjectivation est dans la forme du Deux. Elle est tournée vers l'intervention aux parages du site événementiel. Mais elle est aussi tournée vers la situation, par sa coïncidence avec la règle d'évaluation et de proximité qui fonde la procédure générique. La subjectivation est la nomination intervenante *du point de la situation*, soit la règle des effets intra-situationnels de la mise en circulation d'un nom surnuméraire.

La subjectivation, configuration singulière d'une règle, subsume le Deux qu'elle est dans l'absence de signification d'un nom propre. Saint-Paul pour l'Eglise, Lénine pour le Parti, Cantor pour l'ontologie, Schoenberg pour la musique, mais aussi Simon ou Claire, s'ils déclarent un amour : autant de désignations, par l'un d'un nom propre, de la scission subjectivante entre le nom d'un événement (mort de Dieu, révolution, multiples infinis, destruction du système tonal, rencontre) et la mise en route d'une procédure générique (Eglise chrétienne, bolchevisme, théorie des ensembles, sérialisme, amour singulier). Le nom propre désigne ici que le sujet, en tant que configuration située et locale, n'est ni l'intervention, ni l'opérateur de fidélité, mais l'avènement de leur Deux, soit l'incorporation de l'événement à la situation dans le mode d'une procédure générique. L'absolue singularité, soustraite au sens, de ce Deux est *montrée* dans l'in-signifiance du nom propre. Mais il est clair que cette in-signifiance rappelle aussi que ce qui fut convoqué par la nomination intervenante est le vide, qui est lui-même le nom propre de l'être. La subjectivation est le nom propre en situation de ce nom propre général. Elle est une occurrence du vide.

L'ouverture d'une procédure générique fonde, en horizon, la récollection d'une vérité. La subjectivation est ainsi ce par quoi une vérité est possible. Elle tourne l'événement vers la vérité de la situation pour laquelle cet événement est événement. Aussi le nom propre porte-t-il trace, et de l'événement, et de la situation, étant ce par quoi l'un advient à l'autre, en tant que trajectoire générique d'une vérité. Lénine, c'est à la fois la Révolution d'Octobre (versant événementiel) et le léninisme, multiplicité-vraie de la politique révolutionnaire pendant un demi-siècle. De même Cantor, c'est à la fois une folie qui requiert la pensée du multiple pur et articule à son vide l'infinie prodigalité de l'être-en-tant-qu'être, et le processus de reconstruction intégrale de la discursivité mathématique, jusqu'à Bourbaki et au-delà. C'est que le nom propre contient à la fois la nomination intervenante et la règle de connexion fidèle.

La subjectivation, nœud aporétique d'un nom en trop et d'une opération in-sue, est ce qui *trace* en situation le devenir multiple du vrai, à partir du point non-étant où l'événement a convoqué le vide, et s'est interposé entre le vide et lui-même.

4. LE HASARD, DONT SE TISSE TOUTE VÉRITÉ, EST LA MATIÈRE DU SUJET

Si l'on considère le statut local d'une procédure générique, on constate qu'il est tributaire de la simple rencontre. L'opérateur de connexion fidèle prescrit bien si tel ou tel terme de la situation est lié, ou n'est pas lié, au nom surnuméraire de l'événement. Il ne prescrit nullement en revanche qu'il faille examiner tel terme avant, ou plutôt que tel autre. Ainsi la procédure est-elle réglée dans ses effets, mais entièrement hasardeuse dans sa trajectoire. La seule évidence empirique en la matière est que ce trajet

commence aux abords du site événementiel. Tout le reste est sans loi. Il y a donc, dans le parcours de la procédure, un hasard essentiel. Ce hasard *n'est pas lisible dans son résultat*, qui est une vérité, car une vérité est la récollection idéale de « toutes » les évaluations, elle est une partie *complète* de la situation. Mais le sujet ne coïncide pas avec ce résultat. Localement, il n'y a que des rencontres illégales, car rien ne commande, ni dans le nom de l'événement, ni dans l'opérateur de connexion, que tel terme soit évalué à tel moment et en tel lieu. Si l'on appelle *matière du sujet* les termes soumis à l'opérateur de fidélité, cette matière, en tant que multiple, est sans rapport assignable avec la règle qui répartit les résultats positifs (connexion établie) et les résultats négatifs (disconnexions). Pensé dans son opération, le sujet est qualifiable quoique singulier : il se résout en un nom (de l'événement) et un opérateur (de fidélité). Pensé dans son être-multiple, soit les termes qui figurent dans des évaluations effectives, le sujet est inqualifiable, de ce que ces termes sont arbitraires au regard de la double qualification qui est la sienne.

Certes, une série finie d'évaluations de termes rencontrés par la procédure fidèle est un objet possible du savoir. Mais *l'effectif* de l'évaluation — son évaluant — ne l'est pas, puisque c'est par hasard que les termes qui y sont évalués par l'opérateur de connexion fidèle se trouvent présentés dans le multiple fini des évaluations. Le savoir peut bien, après coup, énumérer les composantes de ce multiple, puisqu'elles sont en nombre fini. Comme il ne peut, au moment même, anticiper aucun sens de leur regroupement singulier, il ne saurait coïncider avec le sujet, dont tout l'être est de rencontrer les termes dans un trajet aléatoire. Le savoir ne rencontre jamais rien. Il présuppose la présentation, et la représente dans la langue par discernement et jugement. Ce qui en revanche constitue le sujet est de rencontrer sa matière sans que rien dans sa forme (le nom de l'événement et l'opérateur de fidélité) ordonne cette matière. Si le sujet n'a pas d'autre être-en-situation que les termes-multiples qu'il rencontre et évalue, son essence, d'avoir à inclure le hasard de ces rencontres, est bien plutôt le trajet qui les lie. Or ce trajet, incalculable, ne tombe sous aucune détermination du savoir.

Il y a, entre le savoir des regroupements finis, leur discernabilité de principe, et le sujet de la procédure fidèle, cette différence-indifférente qui distingue le résultat (des multiples finis de la situation) et la trajectoire partielle dont ce résultat est une configuration locale. Le sujet est « entre » les termes que la procédure regroupe, alors que le savoir en est la totalisation rétrospective.

Le sujet est proprement séparé du savoir par le hasard. Il est le hasard vaincu terme à terme, mais cette victoire, soustraite à la langue, s'accomplit seulement comme vérité.

5. SUJET ET VÉRITÉ : INDISCERNABILITÉ ET NOMINATION

J'ai énoncé axiomatiquement que l'une-vérité, qui rassemble à l'infini les termes évalués positivement par la procédure fidèle, est indiscernable dans le langage de la situation. C'est une partie générique de cette situation.

Puisque le sujet est une configuration *locale* de la procédure, il est clair que la vérité est également indiscernable « pour lui ». Car la vérité est globale. « Pour lui » veut exactement dire ceci : un sujet, qui effectue une vérité, ne lui est cependant pas commensurable, car il est fini, et la vérité est infinie. En outre, le sujet, étant interne à la situation, ne peut connaître, c'est-à-dire rencontrer, que des termes ou multiples présentés (comptés pour un) dans cette situation. Or, une vérité est une partie imprésentée de la situation. Enfin, le sujet ne peut *faire langue* que de combinaisons entre le nom surnuméraire de l'événement et le langage de la situation. Il n'est nullement assuré que cette langue suffise à discerner une vérité, laquelle est en tout cas indiscernable par les seules ressources du langage de la situation. Il faut absolument abandonner toute définition du sujet qui supposerait qu'il connaît la vérité, ou qu'il lui est ajusté. Etant le moment local de la vérité, le sujet défaille à en soutenir l'adjonction globale. Toute vérité est transcendante au sujet, précisément parce que tout son être est d'en supporter l'effectuation. Le sujet n'est pas conscience, ni inconscience, du vrai.

Le rapport singulier d'un sujet à la vérité dont il supporte la procédure est le suivant : le sujet croit qu'il y a une vérité, et cette croyance est dans la forme d'un savoir. J'appelle *confiance* cette croyance savante.

Que signifie la confiance ? L'opérateur de fidélité discerne localement les connexions et disconnexions des multiples de la situation avec le nom de l'événement. Ce discernement est une *vérité approximative*, car les termes connectés positivement sont à venir dans une vérité. Cet « à-venir » est le propre du sujet qui juge. La croyance est ici l'à-venir sous le *nom* de vérité.

Sa légitimité procède de ce que le nom de l'événement qui a supplémenté la situation d'un multiple paradoxal circule dans les évaluations comme ce à partir de quoi le vide, être latent et errant de la situation, a été convoqué. Une suite finie d'évaluations détient donc, de façon à la fois effective et fragmentaire, l'être-en-situation de la situation elle-même. Ce fragment prononce matériellement l'à-venir, car il est, quoique repérable par le savoir, le fragment d'un trajet indiscernable. La croyance est seulement ceci que le hasard des rencontres n'est pas en vain rassemblé par l'opérateur de connexion fidèle. Promesse gagée par le seul événement la croyance représente la généricité du vrai comme détenue dans la finitude locale des étapes de son trajet. En ce sens, le sujet

est confiance en lui-même, c'est-à-dire en ce qu'il ne coïncide pas avec la discernabilité après coup de ses résultats fragmentaires. Une vérité est posée comme détermination infinie d'un indiscernable de la situation, qui est le résultat global intrasituationnel de l'événement.

Que cette croyance soit dans la forme d'un savoir résulte de ce que *tout sujet génère des nominations*. Empiriquement, ce point est avéré. Ce qu'on peut le plus explicitement rattacher aux noms propres qui désignent une subjectivation est un arsenal de mots, qui composent la matrice déployée des repérages fidèles. Pensons à « foi », « charité », « sacrifice », « salut » (Saint-Paul), ou à « parti », « révolution », « politique » (Lénine), ou à « ensembles », « ordinaux », « cardinaux » (Cantor), et à tout ce qui ensuite articule, ramifie, stratifie ces vocables. Quelle est la fonction propre de ces vocables ? Désignent-ils seulement des termes présentés dans la situation ? Ils seraient alors redondants, au regard du langage établi de la situation. On peut du reste distinguer la secte idéologique de la procédure générique d'une vérité, en ceci que les vocables de la première ne font que se substituer, par des décalages sans signification, à ceux que la situation déclare convenir. En revanche, les noms qu'utilise un sujet, qui supporte la configuration locale d'une vérité générique, *n'ont en général pas de référent dans la situation*. Ils ne redoublent donc pas le langage établi. Mais alors, à quoi servent-ils ? Ce sont des mots qui désignent bien des termes, mais des termes qui « auront été » présentés dans une *nouvelle* situation, celle qui résulte de l'adjonction à la situation d'une vérité (indiscernable) de cette situation.

La croyance se soutient de ce qu'avec les ressources de la situation, de ses multiples, de son langage, un sujet génère des noms dont le référent est au futur antérieur. De tels noms « auront été » affectés d'un référent, ou d'une signification, quand sera advenue la situation où l'indiscernable, qui est seulement représenté (ou inclus), est enfin présenté, comme une vérité de la situation première.

A la surface de la situation, une procédure générique se signale surtout par cette *aura* nominale qui entoure ses configurations finies, c'est-à-dire le sujet. Celui qui n'est pas pris dans l'extension du trajet fini de la procédure — qui n'a pas été enquêté positivement quant à sa connexion à l'événement — considère en général que ces noms sont vides. Certes, il les *reconnaît*, puisque ces noms sont fabriqués à partir de termes de la situation. Les noms dont un sujet s'entoure ne sont pas indiscernables. Mais le témoin extérieur, constatant que ces noms sont pour la plupart dépourvus de référent dans la situation telle qu'elle est, considère qu'ils composent une langue arbitraire et sans contenu. De là que toute politique révolutionnaire est considérée comme tenant un discours utopique (non réaliste) ; qu'une révolution scientifique est reçue avec scepticisme, ou tenue pour une abstraction sans expérience ; que le babil des amoureux est écarté comme une enfantine folie par les gens sages. Or, ces témoins ont en un sens raison.

Les noms que génère — ou plutôt compose — un sujet sont suspendus, quant à leur signification, à l'à-venir d'une vérité. Leur usage local est de soutenir la croyance en ceci que les termes enquêtés positivement désignent, ou décrivent, une approximation d'une nouvelle situation, où aura été présentée la vérité de la situation effective. Tout sujet est ainsi repérable par l'émergence d'une langue, interne à la situation, mais dont les référents-multiples sont *sous la condition d'une partie générique non encore achevée*.

Or, un sujet est séparé de cette partie générique (de cette vérité) par une suite infinie de rencontres hasardeuses. Il est tout à fait impossible d'anticiper, ou de représenter, une vérité, puisqu'elle n'advient qu'au fil des évaluations, ou connexions, lesquelles ne sont pas calculables, étant régies quant à leur succession par la seule rencontre des termes de la situation. Il s'ensuit que, du point du sujet, le référentiel des noms reste à jamais suspendu à la condition inachevable d'une vérité. Il est seulement possible de dire que *si* tel ou tel terme, quand il aura été rencontré, s'avère positivement connecté au nom de l'événement, *alors* tel ou tel nom aura vraisemblablement tel référent, car la partie générique, qui reste indiscernable dans la situation, aura telle ou telle configuration, ou propriété partielle. Un sujet est ce qui se sert des noms pour faire des hypothèses sur la vérité. Mais comme il est *lui-même* une configuration finie de la procédure générique d'où une vérité résulte, on peut aussi bien soutenir qu'un sujet se sert des noms pour faire des hypothèses sur lui-même, « lui-même » voulant dire : l'infini dont il est le fini. La langue est ici l'ordre fixe où une finitude s'exerce à supposer, sous la condition de l'infini qu'elle effectue, un référentiel à-venir. Elle est l'être même de la vérité, dans la combinaison des évaluations finies actuelles et du futur antérieur d'une infinité générique.

Que tel soit le statut des noms du genre « communisme », « transfini », « sérialisme », ou des noms qu'utilise une déclaration d'amour, se vérifierait aisément. On constatera que ces noms peuvent supporter le futur antérieur d'une vérité (politique, mathématique, musicale, existentielle) en ce qu'ils combinent des évaluations locales (des prédications, des énoncés, des œuvres, des adresses) et des noms détournés ou refondus, disponibles dans la situation. Ils *décalent* les significations établies pour laisser vide le référent, lequel aura été rempli si la vérité advient comme situation nouvelle (la société émancipée, la mathématique absolue, un nouvel ordre musical d'amplitude comparable à l'ordre tonal, la vie toute entière amoureuse, etc.).

Un sujet est ce qui pare à l'indiscernabilité générique d'une vérité, qu'il effectue dans la finitude discernable, par une nomination dont le référent est au futur antérieur d'une condition. Un sujet est ainsi, par la grâce des noms, à la fois le *réel* de la procédure (l'enquêtant des enquêtes) et *l'hypothèse* de ce que son inachevable résultat introduirait de nouveau dans la présentation. Un sujet nomme à vide l'univers à-venir qui s'obtient

de ce qu'une vérité indiscernable supplémente la situation. En même temps, il est le réel fini, l'étape locale, de cette supplémentation. La nomination n'est vide que d'être pleine de ce qu'esquisse sa propre possibilité. Un sujet est l'autonymie d'une langue vide.

Alain Badiou.

Pour les thèses axiomatiques sur la vérité, je dois renvoyer à mon livre *L'Etre et l'événement* (Paris, janvier 1988, Le Seuil), dont cet article est, à bien des égards, un fragment.
Il faudrait poursuivre, selon une ligne de « retour au savoir », par l'étude de la dialectique vérité/véridicité, dont le sujet est le point de *forçage*.

Etienne Balibar

Citoyen sujet

Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : Qui vient après le sujet ?

I

Après Hegel et contre lui, Heidegger donne *Descartes* comme le moment où s'établit (en philosophie) la « souveraineté du sujet », par où s'inaugure le discours de la modernité. Ce qui suppose que l'homme, ou plutôt l'*ego*, soit déterminé et conçu en tant que sujet *(subjectum)*.

Sans doute, d'un texte à l'autre, et parfois à l'intérieur du même « texte » (je me réfère ici avant tout au *Nietzsche* de 1939-1946), Heidegger nuance-t-il sa formulation. Tantôt il affirme positivement que, dans les *Méditations* de Descartes (qu'il cite en latin), l'*ego* en tant que conscience (explicité par lui comme *cogito me cogitare*) est posé, fondé comme le *subjectum* (qui se disait en grec *hypokeimenon*). Ce qui a aussi comme effet, corrélativement, d'identifier pour toute la philosophie moderne l'*hypokeimenon* et le fondement avec l'être du sujet de la pensée, l'autre de l'objet. Tantôt il se contente de marquer que cette identification est implicite chez Descartes, et qu'il faudra attendre Leibniz pour qu'elle soit explicitée (« nommée de son propre nom ») et réfléchie en tant qu'identité de la réalité et de la représentation, dans sa différence avec la conception traditionnelle de l'être.

Cette nuance est-elle décisive ? Le fait est qu'on aurait du mal à trouver la moindre référence au « sujet » comme *subjectum* dans les *Méditations*, et qu'en général la thèse qui poserait l'*ego* ou le « je pense/je suis » (ou le « je suis une chose qui pense ») comme *sujet*, soit au sens de l'*hypokeimenon*, soit au sens du futur *Subjekt* (opposé à la *Gegenständlichkeit*), ne figure nulle part chez Descartes. En évoquant une définition implicite, en attente de sa formulation, donc une téléologie de l'histoire de la philosophie (un retard de la conscience, ou plutôt du langage), Heidegger ne fait que rendre sa position plus intenable, pour peu qu'en réalité la position de Descartes soit incompatible avec ce concept. Or c'est ce qu'il est aisé de vérifier en se reportant à la fois à l'usage que fait Descartes du nom de « sujet », et aux raisons de fond pour lesquelles il ne nomme pas « sujet » la substance pensante ou « chose qui pense ».

Le problème de la substance apparaît tardivement, on le sait, dans le cours des *Méditations* : il n'est posé ni dans la présentation du *cogito*, ni lorsque Descartes en tire la conséquence épistémologique fondamentale (l'âme se connaît elle-même avec « plus d'évidence, de distinction et de netteté » qu'elle ne connaît le corps), mais dans la III[e] Méditation, lorsqu'il entreprend d'établir et de penser le lien causal entre cette « chose qui pense » pour laquelle l'âme se connaît, et le Dieu dont elle trouve en elle-même immédiatement l'idée, en tant qu'idée de l'être infini. Mais là encore *il n'est pas question de sujet*. Le terme n'apparaîtra incidemment, avec sa signification scolastique, que dans les Réponses aux Objections, dans le cadre d'une discussion sur la différence réelle des substances finie et infinie, pensante et étendue, dont plus tard les *Principes* proposeront une définition mise en forme. A ces discussions il convient d'ajouter celle qui porte sur l'union de l'âme et du corps, « troisième substance » constitutive de l'individualité, dont la théorie sera exposée dans la VI[e] Méditation et développée dans le *Traité des passions*.

De ces différents contextes il ressort clairement que le concept essentiel chez Descartes est celui de *substance*, dans la nouvelle signification qu'il lui confère. Cette signification ne se limite pas à objectiver chacune pour son compte la *res cogitans* et la *res extensa* : elle sert à penser tout l'ensemble des relations de causalité entre Dieu (infini) et les choses (finies), les idées et les corps, mon âme et mon corps (propre). C'est donc avant tout un concept relationnel. Entendons par là que l'essentiel de sa fonction théorique s'accomplit dans la mise en relation de « substances » distinctes, qui revêt en général la forme d'une unité de contraires. Le nom de substance (c'est sa caractéristique principale, négative) ne peut être attribué univoquement à l'infini (Dieu) et au fini (les créatures), il sert donc à penser leur différence, et cependant il permet de comprendre leur dépendance (car seule une substance peut en « causer » une autre : c'est sa seconde caractéristique). De même, la pensée et l'étendue sont des substances réellement distinctes, n'ayant en commun aucun attribut, et cependant la réalité même de cette distinction implique une union substantielle (non accidentelle), comme base de l'expérience que nous faisons de nos sensations. Toutes ces distinctions et ces oppositions trouvent finalement leur cohésion — sinon la solution des énigmes qu'elles recèlent — dans un *nexus* à la fois hiérarchique et causal, entièrement commandé par le principe de la *causalité éminente*, en Dieu, des relations « formelles » ou « objectives » entre substances créées (c'est-à-dire de celles qui consistent en actions et en passions, et de celles qui consistent en représentations). C'est seulement parce que toutes les substances (finies) sont éminemment causées par Dieu (ont leur cause éminente, ou mieux : l'éminence de leur cause, en Dieu) qu'elles sont aussi en relation causale les unes avec les autres. Mais inversement la causalité éminente — autre nom de l'infini positif — n'exprime rien qui soit intelligible pour nous, si ce n'est précisément l'unité « objective » de causalités formellement distinctes.

Rien n'est donc plus éloigné de Descartes qu'une métaphysique de *la*

substance, conçue comme un terme univoque. Ce concept a plutôt chez lui acquis une nouvelle équivocité, sans laquelle il ne saurait remplir sa fonction structurale : nommer tour à tour chacun des pôles d'une topique où *je* me situe à la fois comme cause et comme effet (ou comme une cause qui n'est elle-même qu'un effet). On comprend que la notion du *subjectum/hypokeimenon* ait ici un statut tout-à-fait évanescent : elle n'est mentionnée par Descartes, en réponse à des objections, que pour soutenir à la manière scolastique sa thèse *réaliste* (toute substance est le sujet réel de ses propres accidents). Mais elle n'ajoute aucun élément de connaissance au concept de la substance (et en particulier aucune idée d'une « matière » distincte de la « forme ») : c'est pourquoi la substance est pratiquement indiscernable de son attribut principal (compréhensible : l'étendue, la pensée ; ou incompréhensible : l'infini, la toute puissance).

Sans aucun doute il est essentiel de caractériser, chez Descartes, la « chose pensante » que je suis (donc !) comme substance ou comme substantielle, dans un nexus des substances, qui sont autant d'*instances* de l'appareil métaphysique. Mais il est inessentiel de rattacher cette substance à la représentation d'un *subjectum*, et en tout cas impossible de *nommer* l'*ego cogito* du nom de *subjectum*. Par contre, il est possible et nécessaire de se demander en quel sens l'individu humain, composé d'âme, de corps, et de leur unité, est le « sujet » *(subjectus)* d'une *souveraineté divine*. La représentation de la souveraineté est en effet impliquée dans l'idée d'éminence, et inversement la réalité des choses finies ne saurait se comprendre hors d'une dépendance spécifique « selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu ».[1] Ce qui vaut au point de vue ontologique vaut aussi bien au point de vue épistémologique : de la thèse de la « création des vérités éternelles » à celle, propre aux *Méditations*, qui veut que l'intelligibilité du fini soit impliquée par l'idée de l'infini, s'affirme une même conception de l'assujettissement de l'entendement et de la science, non pas certes à un dogme extérieur ou révélé, mais à un centre intérieur de la pensée qui a la structure d'une décision souveraine, d'une présence absente, ou d'une source d'intelligibilité comme telle incompréhensible.

Ainsi se conserve, et même se renforce, chez Descartes l'idée que causalité et souveraineté se convertissent l'une dans l'autre. On peut même dire qu'elle se trouve poussée à l'extrême — ce qui est peut-être, en tout cas pour nous, l'annonce d'une décomposition prochaine de cette figure de pensée. Qu'il en résulte une extrême tension intellectuelle est une évidence reconnue et constamment réexaminée par Descartes lui-même. Comment concevoir la liberté absolue de l'homme — ou plutôt de sa volonté : mais elle est l'essence même du jugement —, semblable à celle de Dieu, sans remettre en cause cet assujettissement ? Comment la concevoir hors de cet assujettissement, puisqu'elle est *l'image* d'une autre liberté, d'une autre puissance ? On sait que la pensée de Descartes oscille sur ce point entre deux tendances. L'une, mystique, consiste à *identifier* liberté et assujettissement : vouloir librement, au sens d'une liberté nécessaire,

éclairée par la connaissance vraie, c'est coïncider avec l'acte par lequel Dieu me conserve dans une perfection relative. L'autre tendance, pragmatique, consiste à *déplacer* la question, en jouant de la topique des substances, en faisant de ma sujétion envers Dieu l'origine de ma maîtrise et possession de la nature, et plus précisément du pouvoir absolu que je peux exercer sur mes passions. Il n'y a pas moins de difficultés dans l'une que dans l'autre de ces thèses, et ce n'est pas ici le lieu d'en discuter : mais il est clair que, dans tous les cas, la liberté ne saurait en effet être pensée que comme celle du *sujet*, de l'être assujetti, c'est-à-dire dans les termes d'une contradiction.

Le « sujet » de Descartes est donc toujours (plus que jamais) le *subjectus*. Mais qu'est-ce que le *subjectus* ? C'est l'autre nom du *subditus*, selon une équivalence pratiquée par toute la théologie politique médiévale, et systématiquement exploitée par les théoriciens de la monarchie absolue : l'individu soumis à la *ditio*, à l'autorité souveraine d'un prince, autorité qui s'exprime dans ses ordres, et qui est elle-même légitimée par la Parole d'un autre Souverain (le Seigneur Dieu). « C'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume », écrira Descartes à Mersenne (lettre du 15.04.1630). C'est cette dépendance même qui le constitue. Mais le sujet de Descartes n'est pas le *subjectum* dont — quitte à en inverser le sens, au regard de l'« objet » — on suppose la permanence depuis la métaphysique d'Aristote jusqu'à la subjectivité moderne.

D'où vient alors qu'on ait pu les confondre ?[2] Une partie de la réponse réside évidemment dans l'effet prolongé jusqu'à nos jours de la philosophie kantienne, et dans sa nécessité propre. Heidegger, avant et après le « tournant », se situe clairement dans cette dépendance. C'est à la lettre même de la *Critique de la raison pure* qu'il faut remonter pour découvrir l'origine de la projection sur le texte cartésien d'une catégorie transcendantale du « sujet ». Mieux : cette projection, avec la distorsion qu'elle comporte (retranchant et ajoutant simultanément quelque chose au *cogito*), est bel et bien constitutive de l'« invention » du sujet transcendantal, qui est inséparablement une sortie et une interprétation du cartésianisme. Pour que le « sujet » apparaisse comme l'unité originairement synthétique des conditions de l'objectivité (de « l'expérience »), il faut en effet reformuler le *cogito* non seulement comme réflexivité, mais comme thèse du « je pense » « accompagnant toutes mes représentations » (c'est-à-dire comme thèse de la conscience de soi, ce qui se dira chez Heidegger : *cogito = cogito me cogitare*), il faut ensuite distinguer cette conscience de soi aussi bien de l'intuition d'un être intelligible que de l'intuition du « moi empirique » dans le « sens interne », enfin il faut dissoudre le « paralogisme de la substantialité » de l'âme. En d'autres termes une seule et même opération historico-philosophique *découvre le sujet dans la substance* du cogito cartésien, et *dénonce la substance dans le sujet* (comme illusion transcendantale), installant ainsi Descartes dans cette situation de « transition » (en avance *et* en retard sur le temps de l'histoire, conçue comme histoire de

l'avènement du sujet), que les philosophies des XIX^e^ et XX^e^ siècles ne cesseront de commenter.

Paraphrasant Kant lui-même, nous pouvons bien dire que ces formulations de la *Critique de la raison pure* forment le « texte unique » d'où, en particulier, les philosophies transcendantales tirent « toute leur sagesse » : puisqu'elles ne cessent de réitérer le double rejet de la substantialité et de la phénoménalité qui forme l'être paradoxal du sujet (être - non être, en tout cas non chose, non « catégorisable », non « objectivable »).[3] Et ceci ne vaut pas seulement pour la face « épistémologique » du sujet, mais aussi pour sa face *pratique* : le fait qu'en dernière instance le sujet transcendantal qui effectue l'unité non substantielle des conditions de l'expérience soit aussi *le même* qui, en se prescrivant à lui-même ses actes sur le mode de l'impératif catégorique, inscrit la liberté dans la nature (on est tenté de dire plutôt qu'il l'y *ex*scrit : Heidegger sur ce point est un bon guide), c'est-à-dire le même qui s'identifie dans une perspective téléologique avec l'humanité de l'homme.

II

Pourquoi avoir proposé cette glose, à la fois longue et schématique ? C'est qu'il vaut la peine, à mes yeux, de prendre au sérieux la question de J.-L. Nancy, ou plutôt la forme que Nancy a su conférer par une simplification radicale à une interrogation diffuse dans ce qu'on appelle la conjoncture philosophique, mais à la condition de le faire d'une manière très littérale — au risque de s'y enferrer. Il n'appartient pas à tout un chacun de produire une véritable question sophistique, c'est-à-dire susceptible de confronter la philosophie, dans l'élément d'un langage donné (voire d'une langue donnée), à l'aporie de sa propre réflexion « fondatrice », à la circularité de son énonciation. Donc à la nécessité et à l'impossibilité d'une « décision » dont dépend la progression de son discours. Avec cette petite phrase : « qui vient après le sujet ? », il semble bien que Nancy y soit parvenu, puisque la seule « réponse » possible — au même niveau de généralité et de singularité — désignerait le *non sujet*, quel qu'il soit, comme « ceci » qui succède au sujet (et donc lui met fin), mais que la place où il doit venir est *déjà*, par la question « qui », déterminée comme la place d'un sujet, autrement dit comme *l'être (qui est le) sujet*, et rien d'autre. Et notre « sujet » (c'est-à-dire inéluctablement nous même, qui que nous soyons ou nous croyions, pris dans la contrainte de l'énoncé) de s'interroger indéfiniment : « comment se pourrait-il que de moi ceci (ne) vint (pas) ? ». Voyons donc plutôt ce qui caractérise cette forme.

Premièrement, la question est posée *au présent* : un présent qui sans doute fait allusion à une « actualité », et derrière lequel nous pourrions[4] restituer toute une série de présupposés sur les caractères de l'« époque » dans laquelle nous nous trouvons : soit que nous nous la représentions comme le triomphe de la subjectivité ou comme sa dissolution, comme une époque toujours en cours ou tirant à sa fin (donc en un sens déjà dépassée). A moins que précisément ces

alternatives ne fassent partie des préformulations dont la question de Nancy conduirait à suspendre l'évidence. Mais il est une autre façon d'interpréter un tel présent : comme un présent *indéterminé*, sinon an-historique, par rapport auquel nous n'avons pas (du moins pas immédiatement) à nous situer sous la forme d'une caractérisation de « notre époque » et de son sens, mais qui requiert seulement que nous nous demandions *ce qui advient* lorsqu'il (ou cela) vient *après* le sujet, à quelque moment que cet « événement » ait lieu, ou ait eu lieu. C'est ce point de vue que je choisis : on verra dans un instant pourquoi.

Deuxièmement, la question posée est : *qui* vient... ? Ici encore, deux écoutes sont possibles. L'une, que j'esquissais à l'instant, est peut-être plus naturelle au philosophe contemporain : partant d'une pré-compréhension du « sujet » tel que l'a constitué la philosophie transcendantale (das Subjekt), et tel que l'ont ensuite déconstruit ou décentré différentes philosophies « du soupçon », différentes analyses « structurales », elle débouche sur l'énigme induite par la *personnalité* du sujet : qu'il se succède toujours à lui-même à travers différentes figures philosophiques, ou différents modes de (re)présentation — ce qui n'est peut-être que la répétition en miroir de la façon dont il se précède toujours lui-même (question : qui vient *avant* le sujet ?). Mais pourquoi ne pas suivre plus complètement encore les indications de la langue ? S'il est une question d'identité présupposée dans l'énoncé de Nancy, elle n'est pas de la forme « *qu'est-ce* que le sujet ? » (ou « qu'est-ce que cela, ce que nous nommons sujet ? »), mais de la forme : « *qui* est le sujet ? », voire comme préalable absolu : « qui est sujet ? ». Elle ne porte pas sur le *subjectum*, mais sur le *subjectus*, celui qui est assujetti. Non pas, du moins pas immédiatement, le sujet transcendantal (avec l'ensemble de ses doubles : sujet logique, sujet grammatical, sujet substantiel), qui est par définition un *neutre* (avant de devenir un *ça*), mais le sujet comme individu ou personne soumise à l'exercice d'un pouvoir, dont le modèle est d'abord politique et le concept juridique. Non pas le sujet en tant qu'il s'oppose au prédicat ou à l'objet, mais celui à qui renvoie cette thèse de Bossuet : « *Tous les hommes naissent sujets* et l'empire paternel qui les accoutume à obéir les accoutume en même temps à n'avoir qu'un seul chef » (*Politique tirée de l'Ecriture Sainte*).[5]

La langue française (ou franco-anglaise) présente ici, sur l'allemand et même sur le latin, un avantage proprement philosophique : celui de retenir dans l'unité équivoque d'un même nom le *subjectum* et le *subjectus*, le *Subjekt* et l'*Untertan*. C'est peut-être faute d'avoir prêté attention à ce qu'indique une telle continuité que Heidegger a proposé une interprétation fictive de l'histoire de la métaphysique dans laquelle l'antériorité de la question du *subjectus/Untertan* est « oubliée » et recouverte par une projection rétrospective de la question du *Subjekt* comme *subjectum*. Or cette présentation, qui marque l'aboutissement d'une longue entreprise d'intériorisation de l'histoire à la philosophie, est aujourd'hui assez largement acceptée même par des philosophes qui ne se veulent pas

« heideggériens » (et qui n'ont pas souvent le savoir de Heidegger), pour qu'il ait été utile d'en situer exactement le moment de forçage.

Mais si tel est *d'abord* le sujet (à la fois historiquement et logiquement), la question de Nancy comporte une réponse très simple, mais d'une conséquence telle qu'on peut se demander si elle n'est pas sous-jacente à toute autre interprétation, à toute relance de la question du sujet, y compris comme sujet transcendantal. Voici cette réponse : *après le sujet vient le citoyen*. Le citoyen (défini par ses droits et devoirs) est ce « non sujet » qui vient après le sujet, et dont la constitution et la reconnaissance mettent fin (en principe) à l'assujettissement du sujet.

Cette réponse n'a pas à être (fictivement) découverte, ou proposée dans un pari eschatologique (à supposer que le sujet soit déclinant, que dire de son successeur à venir ?), mais elle est déjà donnée et nous l'avons tous en mémoire. Nous pouvons même la dater : de 1789, même si nous savons que cette date et le lieu qu'elle indique sont trop simples pour enfermer tout le processus de substitution du citoyen au sujet : reste qu'elle en marque l'irréversibilité, l'effet de rupture.

Nous savons aussi que cette réponse apporte avec elle historiquement sa propre justification : si le citoyen vient après le sujet, c'est au titre d'une réhabilitation, voire d'une restauration (impliquée dans l'idée même de révolution) : c'est que le sujet *n'est pas* l'homme originaire et que, contrairement à la thèse de Bossuet, les hommes « naissent » non pas « sujets » mais « libres et égaux en droits ». Dans la réponse *de fait* dont nous disposons déjà (et dont on est alors tenté de se demander pourquoi elle doit être périodiquement remise en suspens, dans le jeu d'une question qui l'inverse) est aussi contenue toute la difficulté d'une interprétation qui fait du « sujet » un donné non originaire, un commencement qui n'est pas (et ne peut pas être) l'origine. Puisque l'origine *ce n'est pas* le sujet, mais l'homme. Mais cette interprétation est-elle la seule possible ? Est-elle indissociable du fait lui-même ? C'est à l'intérêt de ces questions pour la philosophie — y compris lorsqu'elle se déplace du *subjectus* au *subjectum* — que je voudrais ici consacrer quelques réflexions provisoires.

Ces réflexions ne tendent pas — on s'en convaincra rapidement — à minimiser le tournant opéré par Kant, mais à se demander en quoi réside exactement sa nécessité, et s'il est véritablement incontournable et indépassable (donc incompréhensible), c'est-à-dire si toute critique de la représentation de l'histoire de la philosophie que nous avons héritée de Kant ne peut se faire que du point de vue d'un « sujet » au sens kantien. La réponse me semble résider au moins pour une part dans l'analyse de cette « coïncidence » : le moment où Kant produit (et projette rétrospectivement) le « sujet » transcendantal, est précisément celui où la politique détruit le « sujet » du prince, pour le remplacer par le citoyen républicain.

Que cette coïncidence n'en soit pas véritablement une, nous en trouvons déjà

l'indice dans le fait que la question du sujet, autour de laquelle pivote la révolution copernicienne, est immédiatement caractérisée comme *question de droit* (quant à la connaissance, quant à l'action). Dans cette question de droit vacille la représentation de l'« homme », dont on disait plus haut qu'il forme l'horizon téléologique du sujet : ce qu'il s'agit de trouver sous son nom n'est pas l'homme de fait, assujetti à diverses puissances intérieures et extérieures, mais l'homme de droit (qu'on pourrait encore appeler l'homme de l'homme ou l'homme dans l'homme, et qui est aussi bien le non-homme empirique), dont l'autonomie correspond à la position d'un « législateur universel ». Ce qui, coupant au plus court, nous ramène à la réponse évoquée ci-dessus : après le sujet *(subjectus)* vient le citoyen. Mais ce citoyen est-il *immédiatement* ce que Kant nommera « sujet » *(Subjekt)* ? Ou bien ce dernier n'est-il pas plutôt la réinscription du citoyen dans un espace philosophique et, par delà, anthropologique, qui évoque encore en le déplaçant le défunt sujet du prince ? A ces questions que fait inévitablement lever la lettre de l'invention kantienne, dès lors qu'elle est replacée dans l'actualité de son moment, nous ne pouvons apporter une réponse directe. Il faut prendre le temps d'un détour par l'histoire. Qui est le sujet du prince ? Et qui est le citoyen qui vient après le sujet ?

III

Enfermer le « subjectus » dans une définition unique est une gageure, puisqu'il s'agit d'une figure juridique dont l'évolution s'étend sur dix sept siècles, depuis le droit romain jusqu'à la monarchie absolue. On a souvent exposé que, dans l'histoire politique de l'Europe occidentale, le temps des *sujets* coïncide avec celui de *l'absolutisme*. En effet l'absolutisme semble donner sa forme achevée, cohérente, à un pouvoir qui ne se fonde que sur lui-même, et qui se fonde comme sans limites (donc incontrôlable et irrésistible par définition) : un tel pouvoir fait véritablement des hommes des sujets, et rien que des sujets, puisque l'être même du sujet est l'obéissance. Du point de vue du sujet la prétention du pouvoir à incarner à la fois le bien et la vérité est alors entièrement justifiée : le sujet est celui qui n'a pas à *savoir*, en tout cas à *comprendre* pourquoi ce qui lui est prescrit l'est en vue de son propre bonheur. Pourtant cette perspective est trompeuse : plutôt qu'une forme cohérente, l'absolutisme classique est un nœud de contradictions, et ceci se voit aussi dans la théorie, dans le discours. Jamais il ne réussit à stabiliser sa définition de l'obéissance, donc sa définition du sujet. On peut se demander pourquoi il en va nécessairement ainsi, et quelles conséquences en résulteront pour le « dépassement », la « négation » du sujet dans le citoyen (c'est le cas où jamais de parler de relève : le citoyen est un sujet qui se relève !). Pour cela il faut esquisser une genèse historique du sujet et de ses contradictions.

La première question serait de savoir comment on passe de l'adjectif au substantif, des individus qui *sont* assujettis à la puissance d'un autre à la représentation d'un peuple ou d'une communauté comme un ensemble de « sujets ».

La distinction des personnes indépendantes et dépendantes est fondamentale dans le droit romain. Un texte suffira à le rappeler : *« Sequitur de jure personarum alia divisio. Nam quaedam personae sui juris sunt, quaedam alieno juri sunt subjectae. Sed rursus earum personarum quae alieno juri subjectae sunt, aliae in potestate, aliae in manu, aliae in mancipio sunt. Videamus nunc de iis quae alieno juri subjectae sint; si cognoverimus quae istae personae sunt, simul intellegemus quae sui juris sint »* (Gaius, *Institutes*, Commentarius primus, par. 48-50). Etrangement c'est par la définition (la division dialectique) des formes de l'assujettissement qu'on obtient, a contrario, la définition des hommes libres, des maîtres. Mais cette division ne fait pas un *collectif* de sujets, elle ne crée *entre eux* aucun « lien ». Pour cela, ne suffisent pas les notions de *potestas*, de *manus*, de *mancipium*. Les sujets ne sont pas l'ensemble hétérogène formé par les esclaves, plus les enfants légitimes, plus les épouses, plus les parents acquis ou adoptés. Ce qu'il faut, c'est un *imperium*. Des sujets sont donc apparus avec l'empire (et en rapport avec la personne de l'empereur, auquel les citoyens et beaucoup de non-citoyens doivent « service », *officium*). Mais je suppose que cette condition nécessaire n'est pas suffisante : encore a-t-il fallu que des romains puissent être soumis à l'*imperium* de la même façon (s'ils l'ont jamais été) que des populations conquises, « sujettes du peuple romain » (confusion qui pointe, contradictoirement, à l'horizon de la citoyenneté romaine généralisée comme statut personnel dans l'empire).[6] Et surtout, il a fallu que l'*imperium* soit théologiquement fondé comme *imperium* chrétien, un pouvoir issu de Dieu et conservé par lui.[7]

En effet, le sujet a deux grandes caractéristiques, qui conduisent toutes deux à des apories (en particulier dans la forme que leur donnera la monarchie absolue) : il est un *subditus* ; il n'est pas un *servus*. Elles sont réciproques, mais chacune a sa dialectique propre.

Le sujet est un *subditus* : cela veut dire qu'il entre dans un rapport d'obéissance. L'obéissance est autre chose, elle est plus que la contrainte : elle ne s'établit pas seulement entre un chef qui a le pouvoir de contraindre et ceux qui subissent ce pouvoir, mais entre un *sublimis*, « élu » pour commander, et des *subditi*, qui se tournent vers lui pour entendre une loi. Le pouvoir de contraindre se distribue tout au long d'une hiérarchie de puissances inégales (rapport de *majoritas - minoritas*). L'obéissance, elle, est le principe, identique à lui-même tout au long de cette chaîne, et rattaché en dernière instance à son origine transcendante, qui fait de tous les obéissants les membres d'un même corps. L'obéissance institue le commandement du haut sur le bas, mais elle vient fondamentalement d'en bas : en tant que *subditi*, les sujets *veulent* leur propre obéissance. Et s'ils la veulent c'est parce qu'elle s'inscrit dans l'économie d'une création (leur création) et d'un salut (leur salut, à chacun pris individuellement et à tous pris collectivement). Ainsi le *fidèle sujet* (celui qui « volontairement », « loyalement », c'est-à-dire activement et de bon gré, obéit à la loi et exécute les ordres d'un souverain légitime) est-il nécessairement un *sujet fidèle* :

BIBLIOTHÈQUE / CEGEP DE ROSEMONT

c'est-à-dire un chrétien, sachant que tout pouvoir vient de Dieu. En obéissant à la loi du prince, c'est à Dieu qu'il obéit.[8] Est constitutif du sujet le fait que l'ordre auquel il « répond » lui vient d'*au-delà* de l'individu et de la bouche qui le profèrent.

Cette structure contient en germe une dialectique infinie. C'est elle en effet qui *unifie* le sujet (de même qu'elle unifie dans la personne du souverain l'acte et sa sanctification, la décision et la justice): elle fait qu'il n'a pas à (se) poser de questions, puisque les réponses ont toujours été déjà données. Mais c'est elle aussi qui le *divise*. Ainsi lorsqu'un « pouvoir spirituel » et un « pouvoir temporel » se disputent la prééminence (ce qui suppose que chacun tente aussi de s'approprier les attributs de l'autre). Mais plus simplement lorsque la question se pose de savoir quel souverain est légitime, quelle pratique de gouvernement est « chrétienne » donc conforme à son essence (l'idée même d'un « droit de résistance » étant contradictoire dans les termes, le choix est entre le régicide et la prière pour la conversion du souverain...). Surtout une contradiction se développe avec la monarchie absolue. On peut voir dans celle-ci l'aboutissement du conflit entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel: du droit divin des rois on passe à l'idée de leur élection directe: c'est comme tel que le pouvoir royal est divinisé (et que l'Etat se transfère les différents sacrements). Mais non pas (du moins en Occident) la *personne individuelle* du roi: incarnation d'un pouvoir divin, le roi n'est pas lui-même « Dieu ». Le roi (le souverain) est *lex animata (nomos empsychos)* (de même que la loi est *inanimatus princeps*). Alors la personne (le « corps ») du roi doit elle-même se diviser: en personne divine et personne humaine. Et corrélativement l'obéissance...[9]

Une telle obéissance, dans son unité et ses divisions, implique la notion de *l'âme*. C'est une notion que l'Antiquité n'a pas connue, en tout cas dont elle n'a pas fait le même usage pour penser un rapport politique (aussi n'existe-t-il en grec, si je ne me trompe, aucun équivalent du *subjectus - subditus*, pas même le terme *hypèkoos*, désignant ceux qui obéissent à la parole d'un maître, qui deviendront les « disciples », et dont les théologiens tireront le nom de l'obéissance chrétienne: *hypakoè*). Pour un Ancien l'obéissance *ou bien* est une situation contingente dans laquelle on se trouve par rapport à un commandement *(archè)*, donc à un commandant *(archôn)*: mais être commandé *(archomenos)* implique alors qu'on puisse aussi soi-même — au moins théoriquement — commander (c'est la définition aristotélicienne du citoyen); *ou bien* elle est une dépendance naturelle de type « familial ». Sans doute il convient ici de faire des différences (dont l'ignorance caractérise proprement la barbarie): la femme (même chez les Grecs, a fortiori chez les Romains) n'est pas une esclave. Toutefois ces différences se laissent subsumer sous des oppositions analogues: la partie et le tout, la passivité et l'activité, le corps et l'âme (ou l'intellect). Cette dernière opposition vaut particulièrement pour l'esclave, qui est à son maître ce qu'un corps, un « organisme » (ensemble d'outils naturels) est à l'intelligence. Dans une telle perspective, l'idée même d'une « libre obéissance » est une contradiction dans les termes. Qu'un esclave puisse être *aussi* libre

est une idée tardive (stoïcienne), qu'il faut entendre comme signifiant: sur un *autre* plan (dans une cité « cosmique », une cité « des esprits ») celui qui est ici esclave peut être aussi un « maître » (maître de soi, de ses passions), il peut être aussi un « citoyen ». Rien qui approche de l'idée d'une liberté résidant dans l'obéissance elle-même, résultant de cette obéissance. Pour la concevoir il faut transférer l'obéissance du côté de l'âme, et cesser de concevoir celle-ci comme naturelle: il faut au contraire nommer ainsi une part surnaturelle de l'individu qui entend la divinité de l'ordre.

Aussi le *subditus - subjectus* a-t-il constamment été distingué de l'esclave, de même que la souveraineté du prince, du *sublimis*, a été distinguée d'un « despotisme » (littéralement: l'autorité d'un maître d'esclaves).[10] Mais cette distinction fondamentale a été élaborée de deux façons. Elle a été élaborée à l'intérieur du cadre théologique, tout simplement en développant l'idée que le sujet est un fidèle, un chrétien: puisque c'est son âme qui obéit en dernière instance, il ne saurait jamais être la « chose » du souverain (dont on peut user et abuser); son obéissance s'inscrit dans un ordre qui, finalement, doit le sauver: elle a pour contrepartie une responsabilité (un devoir) du prince. Mais cette façon de penser la liberté du sujet est, en pratique, extraordinairement ambivalente: car elle peut se comprendre soit comme l'affirmation et la contribution active de sa volonté à l'obéissance (de même que le chrétien, par ses œuvres, « coopère au salut »: on voit ici la nécessité politique du compromis théologique sur la question de la prédestination), soit comme l'anéantissement de la volonté (c'est pourquoi les mystiques qui tendent à l'obéissance parfaite exercent leur volonté à s'anéantir dans la contemplation de Dieu, seul souverain absolu). Des raisons intellectuelles aussi bien que des intérêts matériels (ceux des seigneurs, des corporations, des villes « bourgeoises ») incitent alors à penser autrement la liberté du sujet: en combinant paradoxalement ce concept avec celui du « citoyen », apporté de l'Antiquité et notamment d'Aristote, mais soigneusement distingué de l'homme en tant qu'il est l'image du créateur.

Ainsi le *civis - politès* revient sur scène, pour marquer la différence quasi ontologique entre un « sujet » et un serf/esclave. Mais l'homme désigné comme citoyen n'est plus le *zôon politikon*: il n'est plus que l'« animal sociable », c'est-à-dire qu'il est sociable en tant qu'animal (et non en tant que son âme est immortelle). Thomas d'Aquin distingue la *christianitas* (surnaturelle) de l'homme et son *humanitas* (naturelle), le « fidèle » et le « citoyen ». Celui-ci est le titulaire d'une liberté naturelle, d'une « franchise »: ce qui n'a rien à voir avec une souveraineté, mais revient à dire que sa soumission à l'autorité politique n'est ni immédiate, ni arbitraire: il est soumis en tant que membre d'un ordre, d'un corps, à qui sont reconnus certains droits, qui lui confère un certain statut, un domaine propre d'initiative. Que devient alors le « sujet »? En un sens il est plus réellement libre (car sa sujétion est l'effet d'un ordre politique qui intègre la « civilité », la « politie », et s'inscrit ainsi dans la nature). Mais il devient de plus en plus difficile de le penser comme *subditus*:

le concept même de son « obéissance » est menacé.

Cette tension devient, à nouveau, contradiction dans la monarchie absolue. On a déjà vu qu'elle porte au point de rupture l'unité mystérieuse du souverain temporel et spirituel. Il en va de même pour la liberté du sujet. En tant que la monarchie absolue concentre les pouvoirs dans l'unité de l'« Etat » (ce terme apparaît alors, avec sa « raison » propre), elle dissout tous les pouvoirs intermédiaires (au moins idéalement) et supprime toutes les sujétions au profit d'une seule : il n'y a plus qu'un prince dont la loi est la volonté, « père de ses sujets », ayant sur eux une autorité absolue (puisque toute autre autorité, à côté de la sienne, est nulle). « L'Etat c'est moi », dira Louis XIV. Mais la monarchie absolue est un pouvoir d'*Etat*, précisément, c'est-à-dire un pouvoir qui s'institue et s'exerce par le droit et l'administration ; c'est un pouvoir politique *(imperium)* qui ne se confond pas avec la propriété *(dominium)* — sauf « éminente » — de ce qui revient aux individus, et sur quoi ils exercent leur puissance : les sujets y sont, sinon des « sujets de droit », du moins des sujets « en droit », membres d'une « république » (Hobbes dira : Commonwealth). Tous les théoriciens de la monarchie absolue (avec ou sans « pacte de sujétion ») expliqueront que *les sujets sont des citoyens* (ou, comme Bodin dans la *République*, I, 6, que « tout citoyen est subject, estant quelque peu de sa liberté diminuée par la majesté de celui auquel il doit obéissance : mais tout subject n'est pas citoyen, comme nous avons dit de l'esclave »). Ils n'empêcheront pas — les circonstances aidant — que soit perçue comme intenable la condition de ce « franc subject tenant de la souveraineté d'autrui » (ibid.). Tel, comme La Boétie, par un renversement terme à terme, leur opposera la définition du pouvoir de l'Un (lisez le Monarque) comme une « servitude volontaire », à laquelle dans le même temps la raison d'Etat ne confère plus aucune signification de liberté surnaturelle. La controverse sur la différence (ou non) entre absolutisme et despotisme accompagne toute l'histoire de la monarchie absolue.[11] Et la condition du sujet sera rétrospectivement identifiée à celle de l'esclave, la sujétion à un « esclavage », du point de vue du nouveau citoyen et de sa révolution (ce qui sera aussi un ressort essentiel de sa propre idéalisation).

IV

La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 produit un effet de vérité qui marque une rupture. C'est pourtant un texte intrinsèquement équivoque, comme le signalent aussitôt les dualités de son titre et de sa première phrase : droits de l'homme *et* du citoyen, naissent *et* demeurent, libres *et* égaux. Chacune de ces dualités, en particulier la première, divisant l'origine, recèle la possibilité de lectures antithétiques : la notion fondatrice est-elle *l'homme*, ou *le citoyen* ? Les droits déclarés sont-ils ceux du citoyen *en tant qu'homme*, ou bien ceux de l'homme *en tant que citoyen* ? Dans l'interprétation esquissée ici, c'est la seconde lecture qui doit prévaloir : les droits énoncés sont ceux du citoyen, l'objectif est la constitution de la citoyenneté — en un sens radicalement

nouveau. En effet ni l'idée d'humanité ni son équivalence avec la liberté ne sont nouvelles ; on a vu qu'elles ne sont pas non plus incompatibles avec une théorie de la sujétion originaire : le chrétien est essentiellement libre *et* sujet, le sujet du prince est « franc ». Ce qui est nouveau c'est la souveraineté du citoyen, qui entraîne une tout autre conception (et une tout autre détermination pratique) de la liberté. Mais cette souveraineté doit être rétroactivement fondée : dans un certain concept de l'homme. Mieux : dans un *nouveau* concept de l'homme, qui contredit ce que connotait précédemment ce terme.

Pourquoi cette fondation est-elle nécessaire ? Je ne crois pas que ce soit, comme on le dit souvent, par *symétrie* avec la façon dont la souveraineté du prince se fondait dans l'idée de Dieu, parce qu'il faudrait à la souveraineté du peuple (ou de la « nation ») un *fondement humain* de même qu'il fallait à la souveraineté impériale ou monarchique un *fondement divin*, autrement dit en vertu d'une exigence inhérente à l'idée de souveraineté, qui aboutit à mettre l'Homme à la place de Dieu.[12] Mais au contraire à cause de la dissymétrie qui s'introduit dans l'idée de souveraineté, à partir du moment où elle est dévolue aux « citoyens » : jusqu'alors l'idée de souveraineté a toujours été inséparable d'une hiérarchie, d'une éminence ; désormais il faut penser le paradoxe d'une *souveraineté égalitaire*, chose radicalement nouvelle. Il faut s'expliquer (en même temps qu'on le déclare) comment les concepts de souveraineté et d'égalité peuvent ne pas se contredire. La référence à l 'homme, ou l'inscription rien moins qu'évidente, voire tout-à-fait improbable, de l'égalité dans la nature humaine, comme égalité « de naissance », est le moyen d'expliquer ce paradoxe.[13] C'est ce que j'appellerai une proposition hyperbolique.

C'est aussi le surgissement d'un nouveau problème. Un paradoxe (l'égalité de naissance) en explique un autre (la souveraineté comme égalité). La tradition politique de l'antiquité, à laquelle les révolutionnaires ne cessent de se référer (Rome, Sparte, plutôt qu'Athènes) a pensé une égalité civique fondée sur la liberté, s'exerçant dans les conditions déterminées de cette liberté (qui est un statut, héréditaire ou quasi-héréditaire). Il s'agit maintenant de penser l'inverse : une liberté fondée sur l'égalité, engendrée par le mouvement de l'égalité. Donc une liberté illimitée, ou plus exactement auto-limitée : n'ayant d'autres limites que celles qu'elle s'assigne elle-même pour pouvoir respecter la règle de l'égalité, c'est-à-dire pour rester conforme à son principe. En d'autres termes il s'agit de répondre à la question : *qui est le citoyen* ? et non pas à la question : qui est citoyen ? (ou : qui sont les citoyens ?). La réponse est : le citoyen est un homme jouissant de tous ses droits « naturels », réalisant complètement son humanité d'homme, un homme libre parce que simplement égal à tout autre. Cette réponse (ou cette nouvelle question en forme de réponse) se dira aussi, mais après-coup : *le citoyen est le sujet*, le citoyen est toujours *supposé sujet* (sujet de droit, sujet psychologique, sujet transcendantal).

J'appellerai ce nouveau développement le devenir-sujet du citoyen : un développement

préparé, sans doute, par tout un travail de définition de l'individualité juridique, morale et intellectuelle, qui remonte au « nominalisme » de la fin du Moyen Age, qui s'investit dans des pratiques institutionnelles et « culturelles », qui est réfléchi par la philosophie, mais qui ne peut trouver son nom et sa place structurale qu'*après* l'émergence du citoyen révolutionnaire, puisqu'il repose sur le renversement de ce qu'était précédemment le *subjectus*. Dans la Déclaration des Droits, et dans tous les discours, toutes les pratiques qui réitèrent son effet, nous devons lire à la fois la présentation du citoyen, et les marques de son devenir-sujet. C'est d'autant plus difficile qu'il est pratiquement impossible au(x) citoyen(s) de se présenter *sans* être déterminé(s) comme sujet(s). Mais l'universalité n'a pu venir au sujet que par le citoyen. Un dictionnaire du XVIII[e] siècle écrivait : « En France, hors le Roi, tout est citoyen ».[14] La révolution dira : si quelqu'un n'est pas citoyen, personne n'est citoyen. « Toute distinction cesse. Tout est citoyen, ou doit l'être, et quiconque ne l'est pas doit être exclu » (brochure *La Liberté du Peuple*, 1789, cit. ibid.).

L'idée des droits du citoyen, au moment même de son émergence, institue donc une figure historique qui n'est plus le *subjectus*, et qui n'est pas encore le *subjectum*. Mais d'emblée, dans sa formulation et sa mise en pratique, elle excède sa propre institution. C'est ce que j'appelais à l'instant l'énoncé d'une proposition hyperbolique. Ses développements ne peuvent être faits que de conflits, dont on peut esquisser les enjeux.

Conflits d'abord à propos de l'idée fondatrice d'égalité. L'absolutisme de cette idée s'est dégagé de la lutte contre le « privilège », lorsqu'il est apparu que le privilégié n'est pas celui qui a *plus* de droits, mais celui qui en a *moins* : chaque privilège se substitue pour lui à un droit possible, bien que dans le même temps son privilège dénie des droits au non-privilégié. En d'autres termes il est apparu que le « jeu » du droit — pour parler un langage aujourd'hui à la mode — n'est pas un jeu « à somme nulle » : c'est ce qui le distingue du jeu du pouvoir, du « rapport de forces ». Rousseau a admirablement développé cette différence, sur laquelle repose toute l'argumentation du *Contrat social* : un supplément de droits pour l'un est un anéantissement du droit pour tous ; l'effectivité du droit a pour condition que chacun ait exactement « autant », *ni plus ni moins* de droit(s) que tous les autres.

Dès lors deux voies sont ouvertes. Ou bien l'égalité est « symbolique », ce qui veut dire que tout individu, quelles que soient d'ailleurs ses forces, son pouvoir, ses propriétés, est *réputé* équivalent à tout autre en tant que citoyen (et dans les actes publics où s'exerce la citoyenneté). Ou bien l'égalité est « réelle », ce qui veut dire qu'il n'y aura de citoyenneté que si les *conditions* des individus sont elles-mêmes égales, ou du moins équivalentes : alors en effet les jeux du pouvoir ne pourront plus faire obstacle au jeu du droit, la puissance propre de l'égalité ne sera pas détruite par les effets de pouvoir. Alors que l'égalité symbolique s'affirme d'autant mieux, préserve d'autant mieux son idéalité, se fait d'autant mieux reconnaître comme inconditionnée

que les conditions sont plus inégales, l'égalité réelle suppose la société sans classes, et donc travaille à la produire. Si l'on veut une preuve de ce que l'antinomie de la démocratie « formelle » et de la démocratie « réelle » est ainsi d'emblée inscrite dans le texte de 1789, il suffira de relire le discours de Robespierre sur le « marc d'argent » (avril 1791).[15]

Mais cette antinomie est intenable, car elle a la forme du tout ou rien (elle reproduit *dans* le champ de la citoyenneté le tout ou rien du sujet ou du citoyen). L'égalité symbolique doit n'être rien de réel, mais une forme universellement applicable. L'égalité réelle doit être tout, ou si l'on veut toute pratique, toute condition doivent lui être mesurées, car toute exception la détruit. On peut se demander — nous y reviendrons — si les deux côtés, mutuellement exclusifs, de cette alternative, ne sont pas également incompatibles avec la constitution d'une « société ». En d'autres termes l'égalité civique est indissociable de l'universalité, mais elle la sépare de la *communauté*. Pour restituer celle-ci, il faudra un supplément de forme symbolique (penser l'universalité comme Humanité idéale, règne des fins pratiques), ou un supplément d'égalitarisme substantiel (le communisme, l'« ordre d'égalité » de Babeuf). Mais ce supplément, quel qu'il soit, appartient déjà au devenir-sujet du citoyen.

Conflits aussi à propos de l'activité du citoyen. Ce qui distingue radicalement celui-ci du sujet du Prince, c'est sa participation à la formation et à la mise en œuvre de la décision : le fait qu'il soit législateur et magistrat. Ici encore Rousseau, avec son concept de la « volonté générale », énonce irréversiblement ce qui fait rupture. La comparaison est instructive avec la façon dont la politique médiévale avait défini la « citoyenneté » du sujet : comme un droit de tous à être bien gouvernés.[16] Désormais l'idée d'un « citoyen passif » est une contradiction dans les termes. On sait que, cependant, cette idée a été immédiatement formulée. Mais voyons le détail.

L'activité du citoyen est-elle exclusive de l'idée de *représentation* ? On a pu le soutenir : d'où la longue série des discours qui identifient citoyenneté active et « démocratie directe », avec ou sans référence à l'antique.[17] En réalité cette identification repose sur une confusion.

Initialement la représentation est une représentation *auprès* du Prince, du Pouvoir, et généralement auprès de l'instance de décision quelle qu'elle soit (incarnée dans une personne vivante ou anonyme, elle-même représentée par des officiers d'Etat) : c'est la fonction des « députés des Etats » d'Ancien Régime, qui présentent des doléances, des suppliques, des remontrances (à bien des égards cette fonction de représentation des administrés auprès de l'administration est redevenue de fait celle des nombreuses assemblées élues de l'Etat contemporain).

Toute autre est la *représentation du souverain* dans ses mandataires, en tant que le souverain est le peuple. Non seulement elle est active, mais elle est l'acte de souveraineté par excellence : le choix des

gouvernants, qui a pour corrélat leur contrôle. Elire des représentants, c'est agir, et c'est rendre possible toute action politique, qui tire sa légitimité de cette élection. Il y a une « alchimie » de l'élection, dont on va retrouver ci-dessous d'autres aspects : comme action civique primordiale, elle *singularise* chaque citoyen, responsable de son vote (de son choix), en même temps qu'elle *unifie* le corps « moral » des citoyens.[18] A nouveau il faudra se demander plus loin comment cette détermination engage la dialectique d'un devenir sujet du citoyen : quels citoyens sont « représentables », et à quelles conditions ? Surtout : *qui* doivent être les citoyens pour pouvoir se représenter et être représentés ? (par exemple : n'importe-t-il pas qu'ils sachent lire et écrire ? cette condition est-elle suffisante ? etc.). En tout cas on a ici un concept très différent, à nouveau, du concept antique de la citoyenneté, qui impliquait pourtant lui aussi l'idée d'une *activité*, mais non celle de volonté souveraine : aussi les Grecs privilégiaient-ils, dans la désignation des magistrats, le tirage au sort, comme seul véritablement démocratique, tandis que par définition l'élection leur paraissait « aristocratique » (Aristote).

Il est vrai cependant que la notion d'une *activité représentative* est problématique. On le voit bien dans le débat sur la question du mandat impératif : faut-il, pour que se manifeste l'activité des citoyens, que leurs mandataires soient liés en permanence par leur volonté (à supposer qu'elle soit connaissable), ou bien suffit-il qu'ils soient révocables, à charge pour eux d'interpréter la volonté générale par leurs *propre* activité ? Le dilemne peut encore s'exprimer en disant que la citoyenneté implique un pouvoir de déléguer ses pouvoirs, mais exclut l'existence d'« hommes politiques », de « professionnels », à fortiori de « techniciens » de la politique. En vérité ce dilemme était déjà présent dans l'étonnante construction hobbesienne de la représentation, comme dédoublement d'un *auteur* et d'un *acteur*, qui reste à la base de l'Etat moderne.

Mais l'antinomie la plus profonde de l'activité du citoyen concerne la *loi*. Ici encore Rousseau circonscrit le problème, en posant sa célèbre définition : « A l'égard des associés, ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l'Etat » (*Contrat social*, I, 6). Dont les conséquences suivent immédiatement : « On voit par cette formule (...) que chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé dans un double rapport (...) par conséquent il est contre la nature du corps politique que le Souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre (...) par où l'on voit qu'il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social (...) Or le Souverain, n'étant formé que des particuliers qui le composent, n'a ni ne peut avoir d'intérêt contraire au leur ; par conséquent la puissance Souveraine n'a nul besoin de garant envers les sujets, parce qu'il est impossible que le corps veuille nuire à tous ses membres (...) Mais il n'en est pas ainsi des sujets envers le Souverain, auquel malgré

l'intérêt commun, rien ne répondrait de leurs engagements s'il ne trouvait des moyens de s'assurer de leur fidélité. En effet chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen (...) il jouirait des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet ; injustice dont le progrès causerait la ruine du corps politique. Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement (...) que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre (...) » (ibid, I, 7).

Il fallait tout citer pour qu'on ne s'y trompe pas : dans ces formules implacables, nous voyons paraître pour la dernière fois le « sujet » au sens ancien, celui de l'obéissance, mais métamorphosé en *sujet de la loi*, strictement corrélatif du citoyen qui *fait la loi*.[19] Nous voyons aussi paraître, sous le nom d'« homme », partagé entre son intérêt général et son intérêt particulier, ce qui sera le nouveau « sujet », le Citoyen Sujet.

Il s'agit bien d'une antinomie. En tant précisément que « citoyen », le citoyen est (indivisiblement) *au-dessus* de toute loi, sans quoi il ne pourrait légiférer, moins encore constituer : « nulle espèce de loi fondamentale obligatoire (...) pas même le contrat social ». En tant que « sujet » (c'est-à-dire en tant que les lois qu'il formule sont impératives, universellement et inconditionnellement exécutoires, que le pacte n'est pas « un vain formulaire ») il est nécessairement *au-dessous* de la loi.

Rousseau (et la tradition jacobine) résolvent cette antinomie en identifiant au « rapport » (c'est-à-dire au point de vue) près, les deux propositions : de même qu'un citoyen n'a ni plus ni moins de droit(s) qu'un autre, de même il n'est ni seulement au-dessus, ni seulement au-dessous de la loi, mais *exactement au même niveau qu'elle*. Pourtant *il n'est pas la loi* (le « nomos empsychos »). Ce qui n'est pas la conséquence d'une transcendance de la loi (du fait qu'elle viendrait d'Ailleurs, d'une Autre bouche parlant sur quelque Sinaï), mais bien de son immanence. Ou encore : à l'activité absolue du citoyen (la législation) doit correspondre exactement sa passivité absolue (l'obéissance à la loi, avec laquelle on ne « transige » pas, on ne « ruse » pas). Mais il est essentiel que cette activité et cette passivité soient *exactement* corrélatives, qu'elles aient exactement les mêmes limites. Déjà dans l'énigme de cette unité des contraires réside la possibilité d'une métaphysique du sujet (celle-ci, chez Kant par exemple, procédera notamment de la double détermination du concept de droit comme liberté et comme contrainte). Mais la nécessité d'une anthropologie du sujet (psychologique, sociologique, juridique, économique...) sera manifeste dès que, si peu que ce soit, la corrélation exacte se dérangera pratiquement : quand surgira une distinction des *citoyens actifs* et des *citoyens passifs* (sur laquelle nous n'avons pas fini de vivre), donc un problème du critère de leur distinction, et de la justification de ce paradoxe. Or cette distinction est pratiquement contemporaine de la Déclaration des Droits elle-même : en tout cas elle est inscrite (non sans opposition) dans la première des *Constitutions* qui se

« fondent » sur la Déclaration des Droits. Ou tout simplement quand il apparaîtra que *gouverner* n'est pas exactement la même chose que *légiférer*, ni même que faire exécuter des lois, c'est-à-dire que la souveraineté politique n'est pas la maîtrise de l'art politique.

Conflits, enfin, à propos de l'individu et du collectif. On a relevé plus haut que l'institution d'une société ou d'une communauté à partir des principes de l'égalité est problématique. Ceci ne tient pas — du moins pas uniquement — au fait que ce principe serait identique à celui de la *concurrence* entre les individus (ou encore de l'« égoïsme », ou d'une liberté uniquement bornée par l'antagonisme des intérêts). Cela tient moins encore au fait que l'égalité serait l'autre nom de la *similitude*, qu'elle impliquerait que les individus soient indiscernables et donc incompatibles, en proie à la rivalité mimétique : au contraire l'égalité, en tant précisément qu'elle n'est pas l'identification des individus, est l'un des grands moyens culturels de légitimer les différences, de contrôler l'ambivalence imaginaire du « double ». Mais la difficulté tient à l'égalité elle-même : dans ce principe (dans la proposition qui déclare que les hommes, en tant que citoyens, sont égaux), bien qu'il y ait référence nécessaire au *fait* de la société (sous le nom de « cité »), il y a conceptuellement trop (ou trop peu) pour « lier » une société. On voit bien ici comment la difficulté surgit du fait que, dans le concept moderne de la citoyenneté, la liberté se fonde dans l'égalité, et non l'inverse (et la « solution » de la difficulté consistera précisément en partie à renverser ce primat, à faire de la liberté un fondement, voire, métaphysiquement, à identifier l'originaire avec la liberté).

L'égalité en effet n'est pas limitable. Dès lors que certains X (« hommes ») ne sont pas égaux, le prédicat d'égalité ne s'applique plus à personne, car tous ceux à qui il est censé s'appliquer sont en fait « supérieurs », « dominants », « privilégiés », etc. La jouissance de l'égalité des droits ne peut se propager de proche en proche, à partir de deux individus et en allant progressivement jusqu'à tous : il faut qu'elle concerne immédiatement l'universalité des individus, disons tautologiquement l'universalité des X qu'elle concerne. On s'explique ainsi l'insistance du thème cosmopolitique dans la pensée politique égalitaire, ou l'implication réciproque de ces deux thèmes. On s'explique aussi l'antinomie de l'égalité et de la société car, lors même qu'elle ne se définit pas en termes « culturels », « nationaux », « historiques », une *société* est nécessairement *une* société, définie par quelque particularité, par quelque exclusion, ne serait-ce par un *nom*. Pour pouvoir parler de « tous les citoyens », il faut que citoyens de telle cité tous ne le soient pas.

De même l'égalité, bien qu'elle préserve les différences (elle n'implique pas que les catholiques soient des protestants, que les noirs soient des blancs, que les femmes soient des hommes ou inversement : on pourrait même soutenir que faute de différences l'égalité serait à la lettre impensable) n'est pas en elle-même *différenciable* : les différences sont à côté

d'elle, mais ne procèdent pas de sa mise en œuvre. On a déjà vu pointer ce problème à propos de l'activité et de la passivité. Il prend toute son extension dès lors qu'il s'agit d'*organiser* une société, c'est-à-dire d'y instituer des fonctions et des rôles. Quelque chose comme un « mauvais infini » est ici impliqué par la négation des inégalités toujours encore présente dans le principe d'égalité, et qui fait précisément son efficacité pratique. C'est d'ailleurs exactement ce que dira Hegel.

On a vu ce principe s'affirmer en 1789 avec l'énoncé : le roi n'est lui-même qu'un citoyen (« Citoyen Capet »), un mandataire du peuple souverain. On le voit se développer en affirmant que l'exercice des magistratures *exclut* de la citoyenneté : « Le soldat est citoyen, l'officier ne l'est pas, et ne peut l'être » (*Annales patriotiques*, 1791, cité par P. Retat, art. cit.). « On dit ordinairement : le citoyen est celui qui participe aux honneurs, aux dignités ; on se trompe. Le voici, le citoyen : c'est celui qui ne possède pas plus de bien que les lois ne permettent d'en posséder ; celui qui n'exerce point de magistrature et est indépendant de la responsabilité de ceux qui gouvernent. Quiconque est magistrat n'est plus du peuple. Il ne peut entrer dans le peuple aucun pouvoir individuel (...) Lorsqu'on parle à un fonctionnaire, on ne doit pas dire *citoyen* ; ce titre est au-dessus de lui » (Saint-Just, cité ibid.). A contrario, il est permis de penser que l'existence d'une société suppose toujours une organisation, et celle-ci un élément de qualification, de différenciation de l'égalité, donc de « non égalité » développé *à partir de l'égalité elle-même* (qui n'est pas pour autant un *principe* d'inégalité).[20] Si on appelle cet élément « archie », on comprendra qu'une des logiques de la citoyenneté conduise à l'idée d'anarchie. C'est Sade qui a écrit : « L'insurrection doit être l'état permanent de la république », et le rapprochement avec Saint-Just a été fait par Maurice Blanchot.[21]

On dira que la solution de cette aporie est l'idée de contrat. Le lien contractuel est en effet le seul qui se pense comme absolument homogène à l'action réciproque d'individus égaux,[22] n'ayant pas d'autre présupposé que cette égalité. Pas d'autres présupposé ? Il faut *aussi*, tous les théoriciens s'y accordent, quelque désir de sociabilité, ou quelque intérêt à regrouper les forces et à limiter les libertés les unes pas les autres, ou quelque idéal moral, « moteurs » indispensables. On accordera en effet que la forme *propre* du contrat est celle du contrat d'*association*, et que le contrat de sujétion est un artefact idéologique destiné à détourner les bénéfices de la forme contractuelle au profit d'un pouvoir établi. Mais la question se pose de savoir si le contrat social peut être pensé comme le mécanisme qui « socialise » des égaux par la seule vertu de leur égalité. Je pense que c'est l'inverse, c'est-à-dire que le contrat social *ajoute* à l'égalité une détermination qui compense son « excès » d'universalité. Pour cela, il faut penser l'égalité elle-même autrement que comme un principe nu, il faut la justifier, ou lui conférer ce que Derrida appelait naguère un *supplément d'origine*.

C'est pourquoi toutes les théories du contrat comportent, comme un préalable indispensable, une « déduction » de l'égalité,

qui montre soit comment elle est produite, soit comme elle est détruite et restaurée dans une dialectique de la sociabilité et de l'insociabilité naturelles, ou de l'animalité et de l'humanité dans l'homme (la forme extrême étant celle de Hobbes : égalité produite par la menace de mort, dans laquelle s'anéantit ponctuellement la liberté). La Déclaration de 89 donne à ce supplément la forme la plus économique, celle d'un *fait de droit* : « Les hommes *naissent et demeurent...* » Alors — comme l'a bien vu Michel Foucault à partir d'autres prémisses — le temps des théories concurrentes de la nature humaine s'achève. Peut commencer le temps de l'homme-sujet (empirique et transcendantal).

V

Je crois qu'on peut comprendre dans ces conditions l'indétermination de la figure du citoyen — référée à l'égalité — par rapport aux grandes alternatives qui seront celles de la pensée politique et sociologique moderne : individu et collectivité, sphère publique et sphère privée. Le citoyen proprement dit n'est *ni* l'individu *ni* le collectif, de même qu'il n'est *ni* l'être exclusivement public *ni* l'être privé. Pourtant ces distinctions sont présentes dans son concept : il ne serait pas exact de dire qu'elles sont ignorées ou niées ; il faut plutôt dire qu'elles sont en suspens, c'est-à-dire qu'elles ne se laissent pas réduire à des frontières institutionnelles fixes, qui reviendraient à poser d'un côté le citoyen, de l'autre un homme *non citoyen*.

Le citoyen est impensable comme individu « isolé », puisque ce qui le fait exister est sa participation active à la politique. Mais il ne saurait pour autant se confondre avec un collectif « total ». Quoi qu'on en dise, la référence de Rousseau au « corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix », produit par l'acte d'association qui « fait qu'un peuple est un peuple », n'est pas la *reprise*, mais *l'antithèse* de l'idée organiciste du *corpus mysticum* (les théologiens ne s'y sont jamais trompés).[23] Le « double rapport » sous lequel les individus contractent a aussi pour effet d'interdire la fusion des individus dans le tout, que ce soit immédiatement, ou par le moyen terme de quelque « corporation ». De même le citoyen n'est pensable que s'il existe, au moins tendanciellement, une distinction du public et du privé : il se définit comme acteur public (et même comme le *seul* acteur public possible). Pourtant il ne peut être cantonné dans la sphère publique, en *réservant* une sphère privée, que ce soit à la façon d'un *oïkos* antique, d'une « famille » moderne (celle qui sortira du Code Civil et de ce qu'on a coutume d'appeler aujourd'hui « l'invention de la vie privée »), ou d'une sphère des relations industrielles et commerciales, non politiques.[24] Ne serait-ce que pour cette raison : dans une telle sphère, pour devenir autre que lui-même, le citoyen aurait à entrer en rapport avec des *non citoyens* (ou avec des individus considérés en tant que non citoyens : femmes, enfants, serviteurs, salariés). Le « délire » du citoyen, on le sait, n'est pas l'abolition de la vie privée, mais c'est sa transparence, de même qu'il n'est pas l'abolition de la politique, mais sa moralisation.

Pour exprimer ce suspens du citoyen, nous sommes obligés de chercher dans l'histoire et la littérature des catégories instables, et qui expriment l'instabilité. Par exemple celle de *masse*, à un certain moment de son élaboration : ainsi lorsque Spinoza parle à la fois de la dissolution de l'Etat (monarchique) et de sa constitution (démocratique) comme d'un « retour à la masse ».[25] Un concept qui n'est pas sans rapports, à l'évidence, avec ce qui, dans la Terreur, inspirera durablement la terreur aux penseurs libéraux.

J'ai présenté ci-dessus la Déclaration des Droits comme une proposition hyperbolique. Il est possible maintenant de reformuler cette idée : dans cette proposition en effet *l'énoncé excède toujours l'énonciation*, il porte d'emblée plus loin qu'elle (mais on ne sait où), et ceci s'est vu immédiatement avec ses effets d'incitation à la libération. Dans l'énoncé de la Déclaration, bien que tel ne soit pas du tout le contenu de l'énonciation des droits subséquents, s'entend immédiatement la phrase qui deviendra mot d'ordre ailleurs, plus tard : « on a raison de se révolter ». Notons à nouveau que c'est l'égalité qui est à l'origine du mouvement de libération.

Toutes sortes de modalités historiques sont ici engagées. Ainsi la Déclaration de 89 pose que la propriété — aussitôt après la liberté — est un droit « naturel et imprescriptible de l'homme » (sans aller toutefois jusqu'à reprendre l'idée que la propriété soit une condition de la liberté). Et dès 1791 la lutte s'engage entre ceux qui en concluent que la propriété *qualifie* l'égalité constitutive de la citoyenneté (autrement dit que les « citoyens actifs » sont les propriétaires), et ceux qui posent que l'universalité de la citoyenneté doit prévaloir sur le droit de propriété, dût-il en résulter une négation du caractère inconditionnel de ce dernier. La revendication de l'abolition des différences de classes s'exprime, comme le notera Engels, en termes d'égalité civique, ce qui ne signifie pas que celle-ci n'est qu'un vêtement d'époque, mais au contraire qu'elle est une condition effective de la lutte contre l'exploitation.

De même les Consitutions qui se « fondent » sur les principes de 89 qualifient immédiatement — explicitement et implicitement — le citoyen comme un *homme* (= un mâle), sinon comme un père de famille (ceci viendra avec le Code Napoléon). Pourtant dès 1791 une Olympe de Gouges se trouve pour tirer de ces mêmes principes la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (et l'année suivante Mary Wollstonecraft une *Vindication of the Rights of Woman*), et la lutte s'engage — pleine d'avenir, sinon de plaisir — sur la question de savoir si le citoyen a un sexe (donc quel est le sexe de l'homme en tant que citoyen).

Enfin la Déclaration de 1789 ne parle pas de la couleur des citoyens et, même si l'on n'accepte pas de considérer[26] que ce silence soit une condition requise pour pouvoir se représenter comme « esclavage » les rapports politiques d'Ancien Régime (l'assujettissement au Prince et aux seigneurs) tout en préservant le véritable esclavage (celui des Noirs), il faut admettre

qu'il correspond à des puissants intérêts de ceux qui se déclarent ainsi collectivement « souverains ». Il n'en reste pas moins que l'insurrection pour l'abolition *immédiate* de l'esclavage (Toussaint Louverture) se fait au nom d'une égalité des droits qui, comme énoncé, est indiscernable de celle des « sans culottes » et autres « patriotes », même s'il est vrai que les esclaves n'ont pas attendu la prise de la Bastille pour se révolter.[27]

Ainsi ce qui nous est apparu comme l'indétermination du citoyen (à certains égards comparable au moment fugitif pointé par Aristote sous le nom d'*archè aoristos*, mais qui serait cette fois développée comme une figure historique entière) se manifeste aussi comme l'ouverture d'une *possibilité* : la possibilité pour toute réalisation *donnée* du citoyen d'être mise en question et détruite par une lutte pour l'égalité, donc pour le droit de cité. Mais cette possibilité n'a rien d'une promesse, encore moins d'une fatalité, puisque sa concrétisation et son explicitation dépendent entièrement de la rencontre entre un énoncé et des situations ou des mouvements contingents au point de vue du concept.[28] Si le devenir-sujet du citoyen prend la forme d'une dialectique, c'est précisément parce que s'y cristalliseront *à la fois* la nécessité de « fonder » des définitions institutionnelles du citoyen et l'impossibilité d'ignorer leur contestation, la contradiction infinie dans laquelle elles sont prises.

Il est une autre façon de rendre compte du passage du citoyen au sujet *(subjectum)*, venant après le passage du sujet *(subjectus)* au citoyen, ou plutôt surdéterminant immédiatement celui-ci. Le citoyen défini par l'égalité, absolument actif et absolument passif (ou si l'on veut capable de s'auto-affecter : ce que Fichte appellera *das Ich*), en suspens entre individualité et collectivité, entre public et privé, est-il l'élément constituant d'un *Etat* ? Oui sans doute, mais précisément en tant que l'Etat n'est pas, ou n'est pas encore, une société. C'est, comme l'a expliqué de façon convaincante P.-F. Moreau, une figure *utopique*, c'est-à-dire non pas une figure irréaliste ou millénariste, projetée dans l'avenir, mais le terme élémentaire d'un « Etat abstrait ».[29] Cet Etat abstrait possède historiquement une réalité tout à fait tangible : celle de la mise en place progressive d'un droit politique et administratif dans lequel les individus sont *également* traités par l'Etat en fonction de la logique des situations et des actions, non de leur condition ou de leur personnalité. C'est cette « *épochè* » juridico-administrative des différences « culturelles » ou « historiques », cherchant à créer ses propres conditions matérielles de possibilité, qui s'explicite paradoxalement pour elle-même dans l'égalitarisme minutieux des cités idéales de l'Utopie classique, avec leurs thèmes de fermeture, d'étrangeté, de gestion rationnelle, leur négation de la propriété. Lorsqu'il apparaîtra que la condition des conditions, pour que les individus soient également traités *par* l'Etat (ce qui est la logique de son bon fonctionnement : la suppression de l'exception), c'est qu'ils y soient aussi également titulaires de la souveraineté (c'est-à-dire qu'on ne peut *faire à moins*, en conservant la sujétion), le « sujet de droit » implicite dans cette machinerie d'Etat « individualiste » se concrétisera en la personne excessive du citoyen.

Mais ceci veut dire aussi — compte tenu de tout ce qui précède — que le citoyen peut être simultanément considéré comme le constituant de l'Etat et comme l'acteur d'une révolution. Non seulement l'acteur d'une révolution fondatrice, table rase d'où surgit un Etat, mais l'acteur d'une révolution *permanente* : précisément cette révolution dans laquelle le principe d'égalité contredit toute différence dès qu'elle sert de base ou de prétexte à l'institution d'une inégalité, d'un « excès de pouvoir » politique. Excès contre excès, donc. Or l'acteur d'une révolution comme celle-là n'est pas moins « utopique » que le membre de l'Etat abstrait, de l'Etat de droit. Il serait donc assez instructif de conduire sur les utopies révolutionnaires la même analyse structurale que Moreau a conduite sur les utopies administratives. On y découvrirait sans doute, non seulement que les thèmes sont les mêmes, mais que le réquisit fondamental de l'individu défini par son activité juridique est *identique* à celui de l'individu défini par son activité révolutionnaire : c'est l'homme « sans propriété » *(Eigentumslos)*, « sans particularités » *(ohne Eigenschaften)*. Plutôt que de parler d'utopies administratives et d'utopies révolutionnaires, il vaudrait mieux parler, en réalité, de lectures antithétiques des mêmes récits utopiques, de réversibilité de ces récits.

En conclusion de son livre, P.-F. Moreau décrit la *Métaphysique des Mœurs* et l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant comme les deux versants de la même construction du sujet de droit : d'un côté déduction formelle de son essence égalitaire, de l'autre description historique de tous ces traits de « nature » (de toutes ces « propriétés » individuelles ou collectives) qui forment la condition ou l'obstacle à ce que les individus s'identifient en pratique comme de tels sujets (par exemple la sensibilité, l'imagination, le goût, la bonne santé mentale, le « caractère » ethnique, les vertus morales, ou cette supériorité naturelle qui prédispose les hommes à l'indépendance civile, à la citoyenneté active, les femmes à la dépendance, à la passivité politique). Une telle dualité correspond assez bien à ce que, dans *Les Mots et les Choses*, Foucault appelait le « doublet empirico-transcendantal ». Pourtant, si l'on veut comprendre que ce sujet (que le citoyen sera *supposé* être) contienne en lui l'unité paradoxale d'une souveraineté universelle et d'une finitude radicale, il faut envisager sa constitution — dans toute la complexité historique des pratiques et des formes symboliques qu'elle associe — *à la fois* du point de vue de l'appareil d'Etat et du point de vue de la révolution permanente. C'est cette ambivalence qui fait sa force, son emprise historique. Toute l'œuvre de Foucault, ou du moins cette partie qui, par approximations successives, s'acharne à décrire les aspects hétérogènes de la grande « transition » moderne entre le monde de la sujétion et le monde du droit et de la discipline, de la « société civile » et des appareils d'Etat, est une phénoménologie matérialiste de la transmutation de l'assujettissement, de la naissance du Citoyen Sujet. Quant à savoir si cette figure, telle un visage de sable à la limite de la mer, est sur le point de s'effacer avec la prochaine grande marée d'équinoxe, c'est une autre question. Peut-être n'est-ce rien d'autre que l'utopie propre à Foucault, support nécessaire à l'entreprise d'en dire la facticité.

Maurice Blanchot

Qui ?

Quelqu'un regardant par-dessus mon épaule (moi peut-être) dit, lisant la question : *Qui vient après le sujet ?* : « Vous voilà revenu à l'époque lointaine où vous passiez votre baccalauréat. » — « C'est juste, mais cette fois j'irai à l'échec. » - « Ce qui prouverait que vous avez, malgré tout, progressé. Cependant vous rappelez-vous comment vous vous y seriez pris. » - « De la façon la plus traditionnelle, en interrogeant chaque mot. » - « Par exemple ? » - « Eh bien, je remarquerais que le premier mot est *Qui ?* et non pas *qu'est-ce qui ?* ce qui postule un commencement de réponse ou une restriction de la question qui ne va pas de soi ; je serais prié de savoir que ce qui vient après est quelqu'un et non pas quelque chose, ni même un neutre, à supposer que ce terme accepte de se « déterminer », alors qu'il tend à une indétermination dont rien ne s'exempte, pas plus le quiconque que le quelconque. » - « Voilà qui n'est pas malhabile, mais irritera peut-être l'examinateur. » - « Je n'en persisterais pas moins en demandant comment il faut entendre « vient après ». S'agit-il d'une succession temporelle et même historique ou d'une relation logique (ou de l'une et de l'autre) ? » - « Vous voulez dire qu'il y aurait un temps — une époque — sans sujet ou bien, comme le dit Benveniste qui fut blâmé pour cela, que le « Je-tu » toujours personnel — se rapportant à une personne — perdrait sa souveraineté, en ce sens qu'il cesserait d'avoir le droit de se reconnaître dans le « il », lequel, en toute langue, ne s'autorise, sauf par mégarde, de rien de personnel : il pleut, il y a, il faut (pour prendre des exemples simples, insuffisants, bien sûr). Autrement dit, le langage est impersonnel ou le serait, aussi longtemps que quelqu'un ne se lève pas pour discourir, fût-ce pour ne rien dire. » - « Il semble que, interrogateur, vous répondiez à ma place, alors que je ne sais même pas quelle question m'est posée. Je la répète donc : *Qui vient après le sujet ?* Et je la répète sous une autre forme : qu'y avait-il avant le sujet qui est de date récente : le sujet encore, mais dissimulé ou rejeté, jeté, déjeté, déchu avant d'être, ou plus précisément incapable de laisser l'être ou le logos lui accorder une place. » - « Mais n'y a-t-il pas une précipitation insolite dans cette manière d'interpréter la question : *Qui vient après le sujet ?* et non pas qui viendra après le sujet ? alors que vous vous complaisez à rechercher un temps où le sujet ne se posait pas, négligeant la décision inaugurale par laquelle, de Descartes à Husserl, fut mise en valeur cette instance qui nous a rendus modernes. » - « Oui, qui vient après le sujet ? Vous avez raison, examinateur, de me détourner de mes facilités, lorsque je semble m'en remettre à la temporalité ordinaire. Le « vient », je le pressentais dès les premiers mots, pose problème —

même entendu comme présent, il n'est que l'imminence d'un je ne sais quoi (ainsi que l'indique le « pré » du présent par lequel celui-ci reste toujours en avant (de moi), dans une urgence qui ne souffre aucun délai et même s'accroît de cette absence de délai qui implique un retard, du moins aussi longtemps que ma parole, par un constat ou une conjuration, ne l'attire, en le prononçant, dans l'abîme du temps présent). » - Donc, si je vous entends bien, le « qui vient » ne vient jamais, sauf arbitrairement, ou est toujours déjà venu, selon les paroles incongrues que je me rappelle avoir lues quelque part, non sans irritation et où il en est appelé à l'avènement de ce qui n'arrive pas, de ce qui viendrait sans arrivée, hors être et comme par dérive ». - « Le terme dérive est, en effet, ici ce qui convient, mais mes pénibles remarques ne sont pas tout à fait inutiles, et elles nous renvoient à une insécurité que nulle formulation ne saurait éviter. « Qui vient » est donc peut-être toujours déjà venu (selon le malheur ou le bonheur du cercle) et « Qui », sans prétendre remettre en cause *l'ego*, n'y trouve pas sa mesure, ne se laisse pas assumer par Moi : le « Il » peut-être qui n'est plus le il de il pleut, ni même de l'il y a, mais sans cesser de n'être pas personnel, ne se laisse pas non plus mesurer par l'impersonnel et nous retient au seuil de l'inconnu. » - « Nous y retient pour nous y engager, alors que s'y engager suppose la disparition de « nous », comme l'exténuation peut-être infinie du sujet. » - « Mais ne quittons-nous pas alors la pensée occidentale en trouvant refuge dans l'interprétation d'un Orient non compliqué, laissant le moi-sujet pour le soi (le vide bouddhique) de paix et de silence ? » - « A vous d'en décider, de même que, revenant à la question, je vous proposerais à haute voix quelques-unes des réponses que tacitement vous n'osez pas faire entendre, précisément pour éviter le choix de la décision. Nommons donc hardiment : le surhomme, ou bien le mystère de l'*Ereignis*, ou l'exigence incertaine de la communauté désœuvrée, ou l'étrangeté de l'absolument Autre ou peut-être le dernier homme qui n'est pas le dernier. » - Arrêtez, tentateur, cette énumération répugnante où, comme dans un rêve, se mêlent ce qui attire et ce qui repousse, l'un n'allant pas sans l'autre. » - « Tentateur, je le veux bien, comme l'est du reste tout examinateur et avec sur vous ce privilège de me révéler et, en plus, de ne vous tenter que pour vous détourner de la tentation. » - « Faisant alors du détour la tentation même. »

Et ainsi de suite. J'arrête donc ici ce dialogue trop commode, arrêtant aussi ma tentative d'élucider la question, sans méconnaître que je m'y soustrais en vain, puisqu'elle ne s'est pas dissipée et continue de provoquer le malaise de sa nécessité. « Qui donc vient après le sujet ? » L'entendant, ne l'entendant pas, je me permets d'emprunter à Claude Morali le titre de l'un de ses livres et la citation d'où il la tire : « Comme si avait retenti, d'une manière étouffée, cet appel, un appel cependant joyeux, le cri d'enfants jouant dans le jardin : « qui est moi aujourd'hui ? » - « qui tient lieu de moi ? » Et la réponse joyeuse, infinie : *lui, lui, lui* ». Seuls des enfants peuvent faire une comptine de ce qui s'ouvre à l'impossibilité et seuls des enfants peuvent la chanter joyeusement.

Soyons, fût-ce dans l'angoisse et la pesanteur de l'incertitude, de temps en temps, ces enfants.

Maurice Blanchot.

Le 3 avril 1988

Cher René Major,

Oui, la question du sujet reste aujourd'hui encore la question de la question. Le je du cogito, le je transcendantal de Husserl, le je romantique de la subjectivité, la *Jemeinigkeit* de Heidegger, et même la contestation généalogique de Nietzsche sont des réponses qui laissent ouverte la question. Le Moi sans moi que j'évoque quelquefois n'est qu'une figure évanescente. Le lieu vide ne peut nous satisfaire. Poser la question est déjà difficile, mais nécessaire.

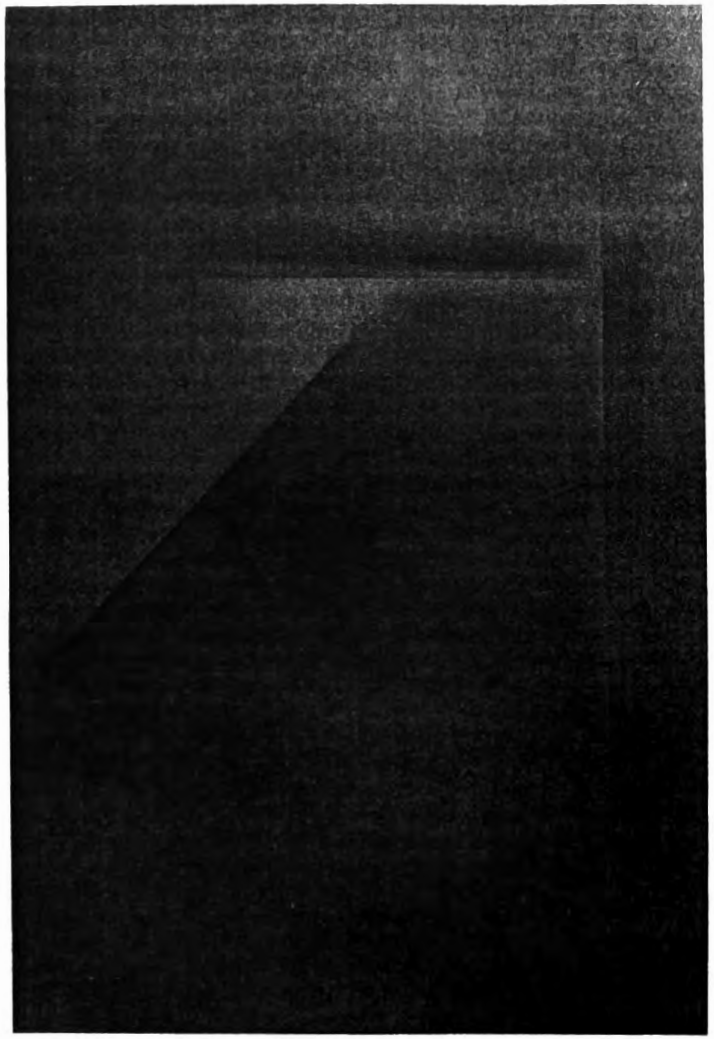
Bien entendu, le texte que j'ai jadis envoyé à J.-L. Nancy est tout à fait insatisfaisant. Si je le maintiens, c'est comme tel, avec les plus grandes réserves.

Si vous jugez utile d'y ajouter ces faibles remarques, pour qu'il n'y ait pas trop de malentendus, je m'en remets à votre décision.

Vous savez combien je suis attentif à vos travaux.

Avec mes meilleures pensées.

Maurice Blanchot.



Ouverture bleue, 1970-71 (195 x 130). *Photo Jacqueline Hyde*

Mikkel Borch-Jacobsen

Le sujet freudien, du politique à l'éthique*

Je n'ai pas de conscience. Ma conscience, c'est le *Führer*.

H. Goering.

Lorsqu'on éprouve un sentiment de culpabilité, après et parce qu'on a fait quelque chose de mal, il conviendrait de l'appeler plutôt *remords*. Il se rapporte uniquement à un acte et présuppose naturellement une *conscience morale*, une prédisposition à se sentir coupable, antérieurement à l'accomplissement de l'acte. [...] Cependant, si le sentiment de culpabilité de l'humanité remonte au meurtre du Père primitif, c'était bien là un cas de « remords », et en ce temps-là l'antériorité de la conscience morale et du sentiment de culpabilité sur l'acte ne saurait avoir existé. D'où est venu, dans ce cas, le remords ?

S. Freud, *Malaise dans la civilisation*.

Invité à participer à vos travaux sur « le sujet en psychanalyse », ce dont je vous remercie, il pourra peut-être paraître étrange que j'aie choisi d'aborder ce thème par le biais de la politique et de l'éthique freudiennes. Après tout, le sujet dont traite

* Ce texte, paru en première version anglaise dans *October* n° 39 (New York, MIT Press), reproduit sans modifications une conférence prononcée en juin 1986 à l'Institut de Psychanalyse, dans le cadre du séminaire des Drs Wilgowicz et Gillibert. Je le livre ici faute de mieux (et de temps), très conscient de ne répondre que partiellement, ou indirectement, à la question posée par Jean-Luc Nancy : *qui vient après le sujet ?* Disons donc que j'envisage celle-ci sous l'angle de l'*identité* du sujet (qui est-il ?) et que je tente d'y répondre, avec Freud, en termes de « sur-moi » : la singularité du sujet (son haecceité, pour parler comme Jean-Luc Nancy) serait « éthique ».

et que traite la psychanalyse n'est-il pas d'abord l'individu, dans sa résistance remarquable aux prescriptions éthiques et politiques de la société ? Pourquoi, pourriez-vous dès lors me demander, envisager cette subjectivité irréductiblement singulière sous l'angle de ce qui, pouvoir politique ou interdit moral, le plus souvent l'opprime, la bride ou la censure ? Et la particularité la plus intraitable du sujet désirant n'est-elle pas, justement, de se soustraire à toute réduction à ce que Freud nommait tantôt le « moi » social, tantôt l'« idéal du moi » politique, tantôt le « surmoi » moral ? Peut-être. Mais il resterait alors à se demander pourquoi Freud lui-même, ayant d'abord posé ce grand antagonisme entre la subjectivité désirante et les différentes formes « moïques » du refoulement, n'a eu de cesse de le réduire par la suite, que ce soit en enracinant le moi dans le ça, en analysant la structure libidinale du lien de soumission politique au Père-Chef-Idéal du moi ou encore en dévoilant l'origine œdipienne du surmoi moral. Resterait à se demander, en d'autres termes, si ce que nous persistons obstinément à appeler le *sujet* du désir ou le *sujet* de l'inconscient se laisse si facilement distinguer de ce que nous persistons, non moins obstinément, à penser comme son *Autre* — soit, pêle-mêle : l'interdit, le Père, la Loi, le Symbolique, la société, le pouvoir...

Autant donc le dire tout de suite, rien ne me semble plus fragile que cette distinction. Tout concourt au contraire, dans le texte freudien, à suggérer l'identité — l'identification — du sujet désirant et de cet Autre qui paraît à première vue s'opposer à lui, l'aliéner, le diviser ou le séparer de lui-même. D'un mot, et quitte à anticiper sur ce qui formera l'horizon ultime de mon propos, je dirais que le sujet freudien *est* l'autre, est le *même* que l'autre. Formule évidemment ambiguë et qu'il nous faudra donc entendre prudemment, « littéralement et dans tous les sens ». Car elle engage, vous l'aurez déjà compris, deux pensées ou deux « versions » bien différentes du sujet, selon qu'on l'accentue dans un sens ou dans l'autre. Soit, en effet, on comprend que l'autre est le même *que le sujet*, auquel cas ce dernier, toujours identique à lui-même, assimile et résorbe victorieusement l'altérité en soi : c'est la version dialectique et chez Freud, *politique*, de notre formule. Soit on comprend au contraire que le sujet est le même *que l'autre* — et déjà la formule s'entend plus difficilement, déjà on ne sait plus qui est ce sujet qui semblait à l'instant si évident, ni même s'il s'agit encore d'un sujet. Cette seconde « version », je ne sais pas si l'on peut ou si l'on doit, en toute rigueur, l'opposer à la précédente. Ce serait encore la couler dans le moule d'une dialectique, alors qu'il s'agit plutôt d'une autre accentuation de la *même* pensée. Mais elle est indiscutablement présente chez Freud où elle fait signe vers ce que j'appellerai, faute de mieux, un au-delà *éthique* du sujet. C'est du moins ce que j'aimerais tenter de montrer, persuadé que je suis que c'est dans cette infime, insaisissable différence d'accentuation que s'est jouée, ultimement, la pensée du sujet chez Freud. Ce sera aussi une occasion pour moi, puisque aussi bien votre invitation m'en fournit la chance, de prolonger, tout en les infléchissant quelque peu, certaines des analyses que j'ai pu me

risquer à publier sur cette question du *Sujet freudien*.

Mais avant même que nous abordions cette hésitation freudienne entre une « politique » et une « éthique » du sujet, sans doute convient-il que nous nous mettions préalablement d'accord sur la signification et les implications de ce petit mot en apparence si évident, si transparent : « le sujet ». Car on parle facilement aujourd'hui, je viens de le faire moi-même, du « sujet du désir », du « sujet de l'inconscient », du « sujet du fantasme ». Pourtant, sommes-nous bien certains de toujours savoir ce que nous entendons par là ? Par exemple, connaissons-nous l'histoire, l'origine, la généalogie de ce terme ? A cet égard, il n'est peut-être pas inutile de rappeler qu'il apparaît fort peu chez Freud, qui préférait quant à lui parler de « moi », de « ça », de « surmoi », ou encore de « conscient » et d'« inconscient ». Mieux vaut donc commencer par reconnaître d'entrée de jeu que ce « sujet » nous vient, non pas de Freud lui-même, mais d'une certaine interprétation de son œuvre : c'est de Lacan et de son « retour à Freud », amorcé au début des années 50, que date l'usage intempérant du mot « sujet » chez les psychanalystes français.

Or ce mot, comme le savait fort bien Lacan, est de provenance philosophique. Il s'agit même, pourrait-on dire, du maître-mot de la métaphysique occidentale. Car le sujet n'est pas d'abord l'individu, et encore moins le moi psychologique auquel nous le voyons si souvent réduit aujourd'hui. Il désigne avant tout l'*hupokeimenon*, le « sous-jacent » ou le « jacent-au-fond » dont part en quête le questionnement fondateur de la philosophie et que ce questionnement pose, suppose et présuppose dès sa formulation au livre VII de la *Métaphysique* d'Aristote : *ti to on*, « qu'est-ce que l'étant dans son être ? » Et comme l'a montré Heidegger, c'est seulement dans la mesure où il hérite, dans le *Cogito* cartésien, de cette position de fondement ultime, d'*ultimum subjectum*, que l'*ego* devient le « sujet » au sens proprement moderne du mot. Ce qui, là encore, ne doit pas s'entendre au sens d'une détermination « égoïste » ou « subjectiviste » de l'être, mais bien au sens où l'étant en totalité est désormais pensé sur ce modèle initialement cartésien de l'auto-fondation ou de l'auto-position d'un sujet se présentant à soi dans la conscience, dans la représentation ou dans la volonté, dans le travail ou dans le désir, dans l'Etat ou dans l'œuvre d'art.

C'est donc ce concept moderne (et même, on pourrait le montrer avec précision, proprement cartésien) de sujet que Lacan a importé en psychanalyse, avec le succès que l'on sait. Je ne reviendrai pas ici, d'autres l'ayant fait avant moi, sur les enjeux théoriques et institutionnels de cette opération, ni sur les complexes « détournements »[1] conceptuels auxquels elle a donné lieu. Je voudrais seulement attirer l'attention, de façon toute préliminaire, sur son caractère foncièrement équivoque. Car sans doute cet appel fait au philosophème du sujet (ainsi qu'à quelques autres : « vérité », « désir », « inter-subjectivité », « dialectique », « aliénation », etc.) permettait-il de restituer son tranchant au texte freudien, en le débarrassant d'entrée de jeu de tout psychologisme et de tout biologisme. Mais

pourquoi, au fond, avoir gardé le mot — et donc aussi le concept — de sujet, d'autant qu'on y investissait simultanément toute la dé(con)struction heideggerienne de la « métaphysique de la subjectivité » ? L'enjeu n'était-il pas, comme Lacan l'écrivait déjà dans « Le stade du miroir », de soustraire l'expérience psychanalytique du *je* « à toute philosophie issue directement du *Cogito* »[2] ? Et de fait, Freud eût-il valu un seul moment d'attention philosophique s'il n'avait précisément contribué, plus que tout autre, à remettre en cause l'idée d'un sujet entendu comme *ego* présent à soi dans la conscience, dans la représentation ou dans la volonté ?

Aussi bien n'est-il pas question d'ignorer que le sujet lacanien est le sujet originairement divisé, clivé, du désir, le sujet profondément assujetti du signifiant et du langage. Rien qui ressemble, dira-t-on par conséquent, au sujet transcendantal et absolu des philosophes ou à son pâle succédané, le « moi » fort et autonome des psychologues de l'*ego*. Il n'empêche : ce sujet infiniment décentré, réduit au seul désir de cette part de lui-même que le langage simultanément suscite et lui interdit de jamais rejoindre, ce sujet est encore un sujet. Car Lacan, de façon fort énigmatique, garde malgré tout le mot — c'est-à-dire au moins la pure position — du sujet. Que cette position, du fait même d'être langagière, égale à une dé-position ou à une dis-parition, cela ne change vraisemblablement pas grand'chose à l'affaire — a fortiori si ce *fading* ou cette *aphanisis* du sujet s'opère dans ce qu'on persiste à décrire comme une auto-énonciation. Vidé de toute substance, en toute rigueur nul, le sujet n'en subsiste pas moins dans la *représentation* de son manque, dans cette combinatoire fermée de signifiants où il continue opiniâtrement à s'auto-représenter, toujours y disparaissant, mais toujours y renaissant à sa disparition.

Cette puissante ontologie du sujet, d'autant plus puissante qu'elle se présente sous les traits d'une sorte d'égologie négative acharnée à pourfendre le « moi imaginaire » et le « sujet supposé savoir », il n'entre pas dans mon propos d'aujourd'hui de l'analyser en détail. Si j'ai néanmoins tenu à l'évoquer brièvement, en anticipant sur des analyses à venir, c'est qu'elle forme à la fois l'horizon et la condition de possibilité de toute interrogation sur le « sujet en psychanalyse » aujourd'hui. C'est ensuite et surtout qu'elle me paraît fonctionner comme un véritable *symptôme*. Car à y bien réfléchir, comment interpréter ce resurgissement inattendu du sujet au beau milieu d'un discours pourtant voué à la critique de l'autorité de la conscience et des illusions du moi ? Une fois faite la part des multiples « détournements » conceptuels opérés par Lacan sur le texte freudien, ne fallait-il pas s'interroger sur ce qui avait bien pu permettre, chez Freud lui-même, cette restauration subreptice du sujet ? N'était-ce pas la radicalité et la profondeur de la rupture opérée par Freud sous le titre de l'inconscient qu'il convenait, finalement, de suspecter ? Bref, ne convenait-il pas de faire retour à Freud, oui, mais en Freud également à son sous-sol philosophique, seul à même de nous fournir la clé du destin brouillé de la psychanalyse en France ?

Il est donc inutile de cacher que c'est cela que j'ai tenté de faire dans *Le sujet freudien*. J'ai cru qu'il n'était pas inopportun, qu'il était même urgent de se demander si, derrière la contestation apparemment radicale de la conscience et du moi, le schème du sujet ne continuait pas à commander sourdement la théorie et la pratique — c'est-à-dire aussi la politique — de la psychanalyse. J'ai voulu savoir, en somme, jusqu'à quel point les « concepts fondamentaux » de la psychanalyse restaient prisonniers ou au contraire échappaient à la requête du fondement — puisque c'est toujours de cela, en réalité, qu'il s'agit dans le « sujet ».

Et de fait, une fois la question posée dans ces termes, comment ne pas voir qu'en se donnant un inconscient formé de « représentations », de « pensées », de « fantasmes », de « traces mnésiques », Freud s'était donné du même coup un *sujet* de la représentation, de l'imagination, de la mémoire — bref la substance d'un nouveau *Cogito*, simplement pensée comme plus fondamentale et comme plus subjectale que le moi de la conscience ? Car le sujet des Modernes, ne l'oublions pas, est d'abord et avant tout le sujet de la représentation — il faudrait même aller jusqu'à dire : le sujet *comme* représentation et la représentation *comme* sujet. Je rappelle que c'est en se représentant, en se posant, sur le mode du *cogito me cogitare*, « avec » toutes les représentations qu'il pose devant soi que l'*ego* cartésien s'assure de lui-même comme fondement de toute vérité possible, c'est-à-dire comme *subjectum* de l'étant en totalité. Il faut donc bien se garder de réduire le sujet à l'*ego*. En réalité, celui-ci n'est rien hors la *cogitatio* dans laquelle il se présente, con-sciemment, à lui-même, de sorte que c'est bien plutôt la structure de la représentation comme auto-représentation qui doit être dite le véritable et ultime Sujet.

En ce sens, cherchant à qualifier cette radicale non-présence à soi qu'il nommait « inconscient », Freud pouvait difficilement choisir terme plus malencontreux que celui de « représentation » *(Vorstellung)*[3]. Car parler de « représentations » inconscientes, c'était sans doute faire signe vers un au-delà du sujet, puisque j'étais ainsi supposé, moi l'*ego*, avoir des pensées (des *Gedanken*) qui pourtant penseraient sans moi. Mais c'était aussi, par le plus inévitable des contrecoups, réinstaller dans cet au-delà un autre moi (toujours le même, bien sûr), puisqu'à cette « autre scène » il fallait bien un spectateur — puisqu'à ces représentations il fallait bien un sujet qui *se* les représente et ainsi *s'y* représente. C'est cette puissante contrainte qui a fait écrire à Lacan, à propos de l'« autre scène » du langage, que « le signifiant est ce qui représente le *sujet* pour un autre signifiant ». Et c'est elle encore qui a obligé Freud à substantiver — c'est-à-dire à subjecter — l'inconscience dont il traitait dans un « inconscient » ou encore dans un « ça ». Les diverses topiques échaffaudées depuis l'*Esquisse* sont là pour témoigner de cette constante substratification du sujet psychanalytique, certes toujours plus fragmenté, plus éclaté, et pourtant toujours plus profondément reconduit en arrière de lui-même. La multiplication des instances et des « personnages » topiques, en ce sens, contrevient bien moins à l'unité et à l'identité

du sujet qu'elle ne la suppose : divisé, le sujet ne l'est que parce qu'il est d'abord *un* sujet. Finalement, ni le thème d'un refoulement originaire, ni même celui de l'« après-coup » n'auront remis en cause, chez Freud, l'évidence obstinément maintenue d'un sujet déjà donné, déjà présent (sous-jacent) à ses représentations. Et à cet égard, on peut gager que l'idée, chère à Emmanuel Lévinas, d'un « traumatisme » saisissant la subjectivité antérieurement à elle-même, avant toute représentation, toute mémoire et donc tout refoulement, lui eût parue proprement insensée. L'inconscient, chez Freud, est mémoire, stock de traces, d'inscriptions, de souvenirs, de fantasmes. Et à cette mémoire il faut donc bien que sous-vienne, aussi traumatique et fracturante soit-elle, un sujet à qui et en qui elle se représente — suppôt du fantasme, support de l'inscription ou substance accueillante aux frayages.

Nommer ce sempiternel sujet de la représentation « désir », cela change-t-il quelque chose à l'affaire ? Sans doute pas. Le désir, qu'on l'entende comme libido, comme pulsion ou comme vœu fantasmatique, est toujours d'un sujet, pour autant du moins qu'on le caractérise comme désir d'objet. Un tel objet, en effet, peut bien être défini comme objet fantasmatique et même comme « foncièrement perdu », rien ne fera qu'il ne se propose sans mystère comme objet pour un sujet, devant un sujet. L'objet, pour nous autres Modernes, est toujours l'objet d'un représenter (c'est-à-dire, comme dit si bien l'allemand, d'un « poser-devant », d'un *Vorstellen*) et cette évidence n'est nullement remise en question lorsqu'on le comprend comme objet d'un désir, d'une libido, d'une pulsion. Qu'on se demande seulement pourquoi la pulsion, chez Freud, n'est accessible que sur ses objets : c'est bien parce qu'il ne la conçoit que comme représentée au psychisme. C'est-à-dire au sujet. Ce dernier est forcément présupposé à la base de l'objet dans lequel il représente son plaisir ou sa jouissance et dans lequel, du même coup, il *se* représente. De ce point de vue, en concevant l'objet du désir comme cette « part » que le langage et la représentation prélèvent sur le sujet, Lacan n'a fait que confirmer cette structure foncièrement auto-représentative du désir. L'objet dit « petit *a* » n'échappe si absolument au sujet que parce que celui-ci s'y est d'abord représenté : ainsi subsiste-t-il — sein ou fèces, regard ou voix — dans la représentation de son absence, de son manque-à-être-soi.

Je ne crois donc pas que ce soit du côté de cette conception objectale du désir qu'il nous faille aller chercher, chez Freud, de quoi solliciter en profondeur le schème du sujet. Il n'en va plus tout-à-fait de même, par contre, si l'on se reporte sur tel autre versant, beaucoup plus problématique celui-là, de la théorie freudienne du désir. Ce versant est celui qui traite du désir du moi, expression qu'il convient de prendre ici à tous les sens, subjectif et objectif, de ce génitif. Vous savez en effet que Freud s'est vu très tôt contraint de faire place, à côté du désir d'objet qu'il déchiffrait sur la sexualité, à un désir de type « moïque », désir-d'être-soi ou d'être-un-moi qu'il qualifie d'abord d'« égoïste », puis de « narcissique » et qu'enfin il soude

étroitement au processus de l'identification. Je ne détaillerai pas ici les diverses étapes de ce dégagement, à travers les thèmes de l'« égoïsme » des rêves et des fantasmes, de l'homosexualité, de la paranoïa ou de la passion amoureuse. Il me faut pourtant insister ici sur son importance, dans la mesure où l'on apprécie souvent fort mal les implications de ce déplacement d'intérêt chez Freud. En effet, souligner la violente passion que le moi se voue (ou qui le voue) à lui-même, ce n'était pas seulement bouleverser la définition initialement objectale du désir, en faisant désormais basculer toutes les interrogations vers ce « moi » refoulant dont Freud avouait dans une lettre à Jung qu'il l'avait insuffisamment étudié[4]. C'était aussi — obscurément, difficilement — remettre en cause le sujet du désir, ce sujet de la représentation désirante qu'on avait jusque-là si tenacement présupposé.

De quoi s'agit-il, en effet, dans ce désir que Freud qualifie d'« égoïste » ou de « narcissique » ? Avant tout, d'être un « moi », un « soi » — c'est-à-dire un sujet : clos sur lui-même, délié de toute attache, en ce sens ab-solu. Or si je *désire* être (un) moi, si je me *désire* moi-même, cela doit bien être, par le plus élémentaire des raisonnements, parce que je ne le suis pas. Aussi ce singulier désir n'est-il, à tout prendre, le désir d'aucun sujet. Lorsque Freud écrit par exemple que l'idéal du moi narcissique est « ce qu'on voudrait être »[5] ou encore, à propos de l'identification, qu'il s'agit d'un lien affectif qui « porte sur le sujet » qu'on désire *être* (par opposition à l'objet qu'on désire *avoir*)[6], il souligne bien le caractère abyssal de la passion narcissique. Car cet être du moi (son égoïté, dirait-on aussi, l'essence et le fondement de son identité d'*ego*), cet être n'est pas en moi : il est ailleurs, dans cet autre — toujours *alter ego* — qui me fascine, dans lequel je m'aime, dans lequel je me tue. *Ergo*, je suis cet autre : *ego sum alter huic*. Ou bien encore, version plus freudienne de cet autre, tout autre *Cogito* : « je suis le sein »[7].

Par le plus étrange et pourtant le plus logique des paradoxes, l'attention prêtée au narcissisme du moi a donc débouché, chez Freud, sur la question de l'autre, d'autrui. Cette question, dès lors, n'a cessé de la hanter, et ce d'autant plus que cet « autre » — modèle ou rival, figure homosexuelle ou personnage persécuteur — apparaissait toujours plus identique au moi, jusqu'à défaire leur ob-position même. Là sans doute est la raison pour laquelle les grands textes de la seconde topique ont mêlé, inextricablement, une « analyse du moi » à une analyse de la culture et du lien social : l'autre n'est plus un objet, un *Objekt*, d'où la nécessité de prêter attention aux rapports non-érotiques, « sociaux », à autrui ; et le moi, inversement, n'est plus un sujet, d'où la nécessité d'inscrire cette « socialité » dans l'*ego* lui-même, sous la forme de l'identification, du surmoi, etc. Ainsi, moi originellement identifié à autrui ou autrui principiellement assimilé au moi, tout concourrait de multiples manières à ébranler la position mutuelle du sujet et de l'objet. Ce qui est dire aussi bien : la position du sujet de la représentation. Car telle est bien, à terme, l'implication ultime de tout ce discours sur le narcissisme, l'identification et l'incorporation primaires : si je suis l'autre, alors *je ne me le représente*

plus, puisque s'évanouit jusqu'à l'infime extériorité où il aurait pu se pro-poser à moi, que ce soit à titre de modèle ou d'objet, de *Vor-bild* ou d'*Ob-jekt*. Et du même coup, me voici incapable de *me représenter, de me présenter à moi-même devant moi-même : cet autre que je suis n'est plus, n'a jamais été devant* moi, puisque je me suis d'emblée identifié à lui, puisque je l'ai d'entrée de jeu assimilé, mangé, incorporé.

Cela, qui n'est autre que le ci-devant « sujet du désir », est certes difficile à penser, en tout cas impossible à *représenter*. Mais n'est-ce pas vers cela, vers cet irreprésentable « point d'autrui » que se dirigeait Freud lorsqu'il affirmait par exemple que le moi émerge par « identification primaire », ajoutant que cette primitive relation à l'objet équivaut immédiatement à son incorporation destructrice ? Ou encore lorsqu'il tentait de décrire, sous les noms divers de « narcissisme primaire », d'« animisme », de « toute-puissance des pensées », de « magie », un type de fonctionnement mental ignorant la distinction du moi et de l'autre, du sujet et de l'objet, du désir et de son effectuation ? Et n'est-ce pas, à tout prendre, du côté de cette pensée foncièrement irreprésentable, pensée de nul sujet, qu'il conviendrait de chercher l'introuvable « inconscient » ?

Mais je viens de dire que cela est difficile à penser. Aussi dois-je immédiatement ajouter que Freud lui-même a eu le plus grand mal à affronter cette difficulté. Car ce narcissisme, ce désir-d'être-soi qui bouleversait si radicalement toute idée d'un « soi », il l'a aussi et le plus souvent interprété comme un désir de soi *par soi*, bref comme l'auto-affirmation, l'auto-position ou l'auto-conception circulaire d'un sujet. Qu'on songe seulement, dans « Pour introduire... », aux figures fascinantes, entièrement fermées sur elles-mêmes, de l'Enfant et de la Femme narcissiques. Ou encore à la théorie du narcissisme primaire secondairement « cédé » et « retiré » aux objets : tout y part et tout y revient au Narcisse, lequel ne se perd jamais dans les objets que pour s'y retrouver et s'y représenter spéculairement, spéculativement. C'est cette retrouvaille du moi narcissique dans l'autre spéculaire que Lacan a décrite sous le nom d'« imaginaire », il est vrai pour en dénoncer avec virulence le leurre et l'illusion. Mais en gardant, sinon le moi, du moins son *image*, il s'est sans doute lui aussi laissé capter, sous une apparence de renversement, par la structure auto-représentative du désir narcissique. Que le moi s'imagine hors de soi, s'image devant soi dans le miroir que lui tend l'autre, cela ne contrevient en effet nullement à son auto-position, puisque là justement est le ressort de cette auto-*ob*-position... Quant à stigmatiser l'« aliénation » du moi narcissique dans le « petit autre » imaginaire, cela ne revient qu'à confirmer un peu plus le caractère profondément dialectique du processus ainsi décrit. Le moi, chez le Lacan du « Stade du miroir » comme chez le Freud de « Pour introduire le narcissisme », continue à se *représenter* — et donc, inévitablement, à se représenter *lui-même* — dans le reflet spéculaire où il s'aime et se désire.

Je crois donc que ces interprétations freudiennes ou lacaniennes du narcissisme doivent être elles-mêmes interprétées. Elles

interprètent le désir narcissique dans la ligne du désir, elles souscrivent à une certaine auto-interprétation du désir, dès lors que celui-ci est, précisément, un *désir d'être sujet*, un désir d'être soi-même auprès de soi-même dans une identité et une autonomie inaliénées. En ce sens, la thèse du narcissisme ne manifeste pas seulement, de façon tantôt brutale, tantôt plus subtile, la soumission fascinée des psychanalystes à l'égard du paradigme du sujet. Elle atteste également, et comme en retour, le caractère narcissique de ce paradigme. C'est donc une seule et même chose de dire, comme j'ai pu l'avancer ici ou là, que la psychanalyse est d'essence profondément narcissique, et qu'elle reconduit, sous une forme parfois caricaturale, la vieille et pourtant toujours neuve problématique du sujet.

Or c'est sans doute, j'y viens maintenant, dans les textes dits « politiques » ou « sociologiques » de Freud que cette reconduction est la plus flagrante, la plus massive. Cela est d'ailleurs d'autant plus frappant que l'interrogation freudienne sur la culture et le lien social correspond d'abord, je l'ai dit, à ce mouvement contraignant qui a fait basculer la question du moi narcissique vers celle de l'autre qui le hante et l'obsède intérieurement. Et de fait, c'est bien sous le titre de l'*Andere* que se place d'entrée de jeu le grand texte « politique » de 1921, *Psychologie des masses et analyse du moi* : « Dans la vie psychique de l'individu pris isolément », y écrit Freud en ouverture, « l'Autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi, d'emblée et simultanément, une psychologie sociale »[8]. Déclaration admirable, et qui semblait bien, en inscrivant ainsi l'autre dans le moi, contenir en germe toute une théorie non-subjectale du « sujet » et du « rapport social ». Il suffit pourtant de lire le texte de *Psychologie des masses* pour constater qu'elle y reste en germe, précisément, étouffée qu'elle est au profit d'une problématique du Sujet politique.

D'un mot, puisque nous n'aurons pas le temps de détailler ici le parcours extraordinairement complexe de cet essai : Freud, dans sa tentative de rendre compte du rapport social, ne cesse finalement de présupposer un *sujet* du rapport, que ce soit au titre d'un sujet « individuel » ou au titre d'une subjectivité supra-individuelle, politique. D'une part, en effet, son analyse prend son départ dans le désir, l'amour ou la libido des individus, ceux-ci étants par conséquent supposés préexister aux différents rapports érotico-objectaux qui les lient entre eux. Et d'autre part, une fois reconnu le fait fondamental de la disparition de toute subjectivité et de tout désir individuel au sein des foules, elle aboutit à une sorte de super-Sujet politique, sous la double forme du Chef narcissique et de la *Masse* soudée par l'amour de ce Chef. La société, nous dit Freud, est une « masse » unanime dont les membres ont mis un même « objet » (le « meneur », le *Führer*) à la place de leur idéal du moi et qui en conséquence de cela s'identifient entre eux.

Or dire cela, c'est dire tout d'abord que la société — toute société — est d'essence *politique*, puisque entièrement suspendue à la figure d'un Chef, d'une tête souveraine dans laquelle elle se représente et sans

laquelle elle se dissoudrait purement et simplement. Mais c'est dire ensuite que la société — toute société — est fondamentalement *totalitaire*. Non pas, je m'empresse de l'ajouter, parce que la coercition étatique ou la violence d'un tyran lui seraient essentielles. Ce trait n'est nullement propre aux sociétés totalitaires et Freud nous dit bien que le règne du *Führer* repose avant tout sur la fiction de son amour. Non, si la société freudienne est totalitaire, en un sens strict et rigoureux, c'est parce qu'elle se présente comme une totalité intégralement politique, comme un *totale Staat* ne connaissant aucune division si ce n'est celle, minimale et uniquement destinée à rapporter le corps social à lui-même, entre le Chef aimé et ses sujets aimants. Le confirme encore la biologie spéculative qui sous-tend cette description dans *Psychologie des masses*, puisqu'elle revient, au titre de l'« union » et de la *Bindung* érotique, à faire de la société un véritable organisme ou corps politique. Or tel est bien, Claude Lefort l'a montré en prolongeant les travaux de Kantorowitz[9], le fantasme totalitaire par excellence. C'est le fantasme, profondément narcissique, d'un corps propre, homogène, ne connaissant d'autre extériorité ou altérité à lui-même que celle du rapport à soi. Et c'est donc le fantasme, l'auto-représentation d'un sujet : la société, pour Freud, est une masse compacte, et cette masse fait *corps*, totalement, avec le Chef-Sujet qui l'*incarne*.

Cette description, il ne s'agit surtout pas de dire qu'elle est fausse. Trop d'exemples, dans l'histoire, lui ont donné confirmation pour qu'on doute de sa justesse. Et de ce point de vue, je suis tout prêt à reconnaître, avec Serve Moscovici[10], l'importance exceptionnelle de la « psychologie des masses » freudienne pour la compréhension des faits politiques et sociaux de notre temps. Mais c'est à la condition de reconnaître aussi que cette fantasmatique totalitaire, Freud l'a bien moins analysée qu'il n'y a souscrit. Car contrairement à ce qu'on lui a fait dire ici ou là (ce fut entre autres la thèse, ou le mythe, de Lacan[11]), Freud n'a nullement *critiqué* la « psychologie des masses », convaincu qu'il était au contraire d'y trouver l'essence même de la société. Aussi bien n'a-t-il jamais remis en cause le primat du Chef, allant même jusqu'à écrire à Einstein cette phrase terrible : « C'est l'une des faces de l'inégalité humaine — inégalité native et que l'on ne saurait combattre — qui veut cette répartition en meneur (*Führer*) et sujets. Ceux-ci forment la très grosse majorité ; ils ont besoin d'une autorité prenant pour eux des décisions auxquelles ils se rangent presque toujours sans réserves »[12].

Or il faut bien voir à quoi correspond, historiquement et théoriquement, cette exacerbation du rôle du « meneur » de la masse. Elle correspond, chez Freud comme chez Le Bon ou Tarde, chez les idéologues fascistes comme chez le Bataille des années 30, au constat suivant, certes diversement apprécié et exploité selon les auteurs, mais au fond toujours le même : l'homme moderne, le soi-disant *homo democraticus*, est en réalité l'« homme des foules », l'homme des masses « communielles », des « groupes en fusion ». Et cet homme anonyme, brutalement révélé par le retrait des grandes transcendances politico-religieuses,

cet homme n'est plus un sujet : c'est l'« homme sans qualités » ni identité propre, l'être profondément paniqué, désindividualisé, suggestible, hypnotisable (« médiatique », dirions-nous aujourd'hui) des « foules solitaires ». Dès lors, seul un Chef absolu — « prestigieux » et « charismatique » disent Le Bon et Weber, « souverain » et « hétérogène » rectifie Bataille — pourra redonner corps, c'est-à-dire consistance substantielle et unité subjective à ce magma d'identifications ou d'imitations sans support. La figure du Chef-Sujet surgit ainsi, dans le texte des théoriciens comme dans la réalité historique qui s'en inspire, avec d'autant plus de brutalité qu'elle vient parer à ce qui est perçu comme une dé-subjectivation et une aliénation radicales. A ce compte, il n'est sans doute pas suffisant de dire, comme on le fait volontiers aujourd'hui, que les totalitarismes du XX[e] siècle ont accompli politiquement la logique moderne du Sujet, dans sa visée d'ab-solution et d'immanence totales. Il faut encore ajouter qu'ils l'ont d'autant mieux accomplie qu'ils ont lucidement, cyniquement affronté la déliaison et la dissolution des sujets qu'impliquait simultanément cette visée d'immanentisation. Le Chef totalitaire, pour le dire en un mot, impose d'autant plus facilement la fiction ou la figure de son absolue subjectivité qu'il sait pertinement qu'il s'agit d'un mythe et qu'il n'a devant lui qu'une masse de non-sujets. Aucun hasard à cet égard si les totalitarismes ont vu fleurir tant de « nouvelles mythologies » et de « cultes de la personnalité », ni si Bataille et ses amis ont pu rêver, lucidement et naïvement, d'opposer au fascisme une *autre* mythologie, « hétérogène » et « acéphale ».

Dès lors que les masses n'ont aucune identité propre, seul un mythe pourra la leur fournir, en leur proposant une fiction où figurer à nouveau leur unité — bref : où s'auto-figurer et s'auto-représenter comme Sujet. *Le Sujet*, désormais, *est un mythe* — mythe parce qu'on sait bien qu'il s'agit d'une fiction (d'un *Deus ex machina*), mais mythe aussi parce qu'en cette fiction on le refigure et on le réinstalle *massivement*.

Or c'est bien ce même mythe totalitaire du Sujet qu'on retrouve dans *Psychologie des masses*, et là encore au bord extrême d'une interrogation sur la non-présence à soi impliquée dans l'être-en-société. Car autant Freud insiste, sous le titre des identifications sociales, sur la radicale altération des soi-disants « sujets » rassemblés en foule, autant aussi il insiste sur le caractère originaire de cette « psychologie des masses », autant il restaure, réinstaure malgré tout le primat et la principauté d'un Sujet absolu. Je rappelle donc que c'est sur l'évocation du Père-Chef-Hypnotiseur « absolument narcissique » que se clôt l'investigation de *Psychologie des masses*. Cette thèse du « narcissisme » et de l'« égoïsme » jaloux[13] du Père primitif est là encore décisive, puisque c'est bien évidemment à la seule condition de ne se lier à personne (à aucun « objet », comme dit Freud) que le Chef est en mesure de se proposer en unique objet à l'amour admiratif et terrifié des membres de la horde — bref, de fonder la communauté là où il n'y avait auparavant qu'un chaos d'identifications et de suggestions réciproques. Tout vient se bloquer, autrement dit, sur cette figure fascinante d'un Narcisse ou d'un Egocrate

surgi de nulle part — par où la difficile question d'un rapport ou d'un lien social antérieur au moi est derechef évacuée, au profit d'un « mythe scientifique » qui est simultanément le mythe d'origine du Sujet et le mythe de fondation du Politique. Le Sujet s'y auto-proclame comme Chef, et le Chef s'y auto-engendre comme Sujet.

Ce mythe, il va de soi qu'il reste pour nous à interroger, tant dans son énigmatique ressemblance avec le mythe totalitaire que dans son étrange reconduction de la figure du Sujet. Suffit-il, pourtant, de dire qu'il s'agit là d'un *mythe* ? Je ne le crois pas, et je veux d'autant plus y insister que c'est au fond sur une telle dénonciation du mythe que je m'étais arrêté dans *Le sujet freudien*. La brutalité même avec laquelle Freud posait un Sujet à l'origine du Politique m'avait paru alors signer l'échec de sa tentative de fondation, d'*instauratio*. Et d'une certaine manière, je me suis complu dans la démonstration de cet échec : je me suis contenté de souligner l'incapacité de Freud à fonder le lien social — le rapport à autrui — autrement qu'en présupposant mythiquement un Sujet fondé en soi et par soi. Bref, je me suis contenté de relever le caractère lui-même infondé, abyssal, de cette constante et circulaire présupposition d'un Sujet-Fondement. Mais cet abîme lui-même — l'abîme du rapport —, pouvait-on y trouver la ressource pour une pensée non « subjective » du politique, pour une pensée non « politique » du sujet ? N'était-on pas condamné à ressasser, selon le geste profondément ambigu de notre modernité, l'absence-de-fondement, l'effacement-du-sujet, la perte-de-l'origine, l'effondrement-du-principe ? Et cette « an-archie » des masses à laquelle venait parer *in extremis* le mythe du Chef-Sujet, permettait-elle de gagner une autre et plus essentielle compréhension de l'*arché*, du commencement et du commandement ?

Car tel est bien à terme, le redoutable problème soulevé par le mythe freudien et plus généralement totalitaire du Chef-Sujet. Une fois repéré son caractère mythique, il reste en effet à comprendre d'où il tire son incroyable *autorité*. C'est que le mythe, qu'on le veuille ou non, fonctionne : partout les masses se rassemblent en communauté autour d'un Chef ou d'un Parti censé les représenter, partout elles se sacrifient convulsivement sur l'autel de son mythe. Et ce mythe fonctionne d'autant mieux, on l'a vu, qu'il suppose l'absence radicale de cette subjectivité politique qu'il instaure. D'où tient-il, par conséquent, son terrible pouvoir fondateur ? D'où s'autorise-t-il, puisque ce n'est pas d'un sujet ? Puisque le sujet — telle est justement la cynique leçon du totalitarisme — est un mythe ? Nous ne pouvons plus, aujourd'hui, éviter cette question. Et nous le pouvons d'autant moins que c'est en elle seulement que nous pourrons — peut-être — trouver les moyens de résister à la domination désormais planétaire de la « politique du Sujet ». Car enfin, *au nom de quoi* refuser le totalitarisme ? Au nom de quelle pensée du « sujet » et du « politique », si ce ne peut décidément plus être celle de l'Individu dressé contre l'Etat, ni celle des Droits de l'Homme-Sujet ?

Peut-être est-ce dans le mythe freudien, malgré tout, que nous pourrons trouver une amorce de réponse à cette question. Car on

ne peut pas, comme je l'ai fait jusqu'ici, s'en tenir à la version qu'en propose *Psychologie des masses*. Cette version politique du mythe réinterprète, réélabore déjà une version antérieure, version plus proprement *éthique* à laquelle il nous faut maintenant remonter. Cette forme-mère du mythe, on la connaît : c'est la fable du meurtre du Père primitif, telle qu'elle figure dans *Totem et tabou*. Or cette fable, à y regarder de plus près, envisage une tout autre genèse de l'autorité que *Psychologie des masses* (je dis « autorité » pour ne pas avoir à dire « pouvoir »). Car la première autorité, dans *Totem et tabou*, n'est pas le Père-Chef-Hypnotiseur, ce « Surhomme » que Freud évoquait après Nietzsche avant de l'appeler, dans *Moïse*, le « grand homme ». C'est le Père *culpabilisateur*, et le Père culpabilisateur parce que le Père *mort*. Autant dire déjà — mais c'est là l'énigme — que cette autorité n'est l'autorité de personne, d'aucun homme en tout cas et encore moins d'un Narcisse absolu.

Il est vrai que Freud parle encore d'un meurtre du *Père* primitif et qu'en ceci il semble bien parler, une fois de plus, le langage du mythe. C'est ce que lui a reproché toute notre modernité désenchantée, de Lévi-Strauss à Girard : présupposant l'autorité du Père au lieu de la déduire, *Totem et tabou* ne nous proposerait qu'un nouveau mythe d'origine, un nouveau mythe de fondation. Il se trouve pourtant que ce mythe — mythe assurément jusque dans son auto-représentation comme mythe — est simultanément le mythe de l'origine du *mythe* du Père (il faudrait même dire : du mythe tout court.) Car Freud sait fort bien que le mâle dominateur et jaloux de la horde darwinienne n'est pas un Père et c'est même pourquoi il éprouve le besoin, dans son récit, de le faire tuer par ses congénères : son pouvoir reposant sur la seule force, il ne détient encore aucune autorité proprement paternelle et il doit donc forcément, dans cette logique de l'état de nature, être renversé un jour ou l'autre. Aussi est-ce seulement *après* le meurtre, *après* avoir tué et dévoré leur tyran que ses assassins se soumettent à lui, en vertu d'une culpabilité et d'une obéissance énigmatiquement qualifiées de « rétrospectives » *(nachträglich)*. Le « Père », autrement dit, n'apparaît qu'après-coup, dans le remords de ceux qui deviennent par là même, pour la première fois dans l'histoire, des « frères », et des « frères » parce que des « fils » coupables. Le « Père » ne surgit donc, dans cet étrange mythe freudien, que comme mythe — mythe de son propre pouvoir et pouvoir de son propre mythe : « Le mort », écrit Freud, « devenait plus puissant que ne l'avait jamais été le vivant »[14].

Or cette genèse de l'autorité est extraordinairement intéressante du point de vue qui est ici le nôtre, dans la mesure où elle assigne l'autorité originelle comme autorité « éthique », « morale », et non plus comme autorité politique. Ce à quoi se soumettent les membres de la horde — et ce par quoi ils forments une communauté, une communauté enfin fraternelle et humaine — n'est en effet aucun pouvoir, puisque le détenteur de ce pouvoir est à présent mort, parfaitement impuissant. Freud y insiste énormément, c'est seulement dans le sentiment de culpabilité — dans le sentiment d'une faute *morale*, donc — que surgit la figure terrifiante de

celui qui devient désormais le Père omnipuissant, plus tard le Dieu ou le Chef. Or le sentiment de culpabilité, il le dit ailleurs[15], n'est pas l'angoisse sociale *(soziale Angst)*, la banale peur d'être châtié par un pouvoir ou un censeur extérieur. Il est angoisse morale (ou « angoisse de conscience » : *Gewissenangst*) devant une autorité « interne », aussi « impérative » qu'elle est « catégorique ». C'est cette étrange autorité morale — d'autant plus étrange, autre, que le sujet s'y soumet de lui-même, de façon autonome — que Freud décrivait un peu plus haut sous le nom de « voix de la conscience » *(Stimme des Gewissens)* et qu'il appellera désormais, après *Totem et tabou*, « surmoi » ou « idéal du moi ». Et c'est encore « *à la place* » de cet idéal du moi qu'il installera le *Führer* de *Psychologie des masses*, ce qui est finalement indiquer que l'essence de la communauté est éthique avant que d'être politique. Ce qui institue la communauté n'est pas d'abord la participation fusionnelle et amoureuse à un Super-Sujet ou « Surhomme » collectif, mais l'interpellation à chaque fois singulière par un *Sur*-moi qui n'est rigoureusement personne.

Car je le répète, l'autorité originelle — l'autorité éthique — n'appartient à personne, et surtout pas au Père-Chef-Narcisse, dont le mythe ne surgit qu'après-coup. Loin que les meurtriers se soient sentis coupables vis-à-vis d'une loi antérieurement connue et établie (ce qui nous ramènerait à la situation de la *soziale Angst*), c'est dans le sentiment de faute (dans la *Gewissenangst*) qu'ils ont eu à connaître — inexplicablement, terriblement — la loi du Père : « C'est ainsi », écrit Freud en prenant soin de souligner le paradoxe, « que le *sentiment de culpabilité du fils* a engendré les deux tabous fondamentaux du totémisme »[16]. Freud ne dit pas, par conséquent, que les meurtriers s'angoissent d'avoir transgressé les tabous édictés par le Père. Il dit, et c'est bien plus étrange, que les tabous du Père et donc la société humaine émergent dans l'angoisse — de quoi ? De rien, de personne. De façon parfaitement déroutante, c'est lorsque le mâle puissant est mort et qu'il n'est plus là pour interdire quoi que ce soit que surgissent, d'autant plus inassumables, l'altérité du devoir et la dette de la culpabilité. Le Père surgit de sa propre mort, la loi surgit de sa propre absence — très littéralement *ex nihilo*. C'est pourquoi d'ailleurs le mythe freudien n'est pas, malgré tant d'apparences, un « mythe du XX^e^ siècle », nouveau mythe réinstallant nostalgiquement la transcendence perdue du mythe (du Père, du Dieu, du Chef). Il ne déplore pas la mort du Père, pas plus qu'il ne tente de remédier au « malaise dans la civilisation » qui en découle. Au contraire, enracinant la civilisation dans le « malaise » d'une culpabilité *a priori*, antérieure à toute Loi et à tout Nom du Père, il nous propose le mythe de la *mort* du mythe — c'est-à-dire aussi de son inlassable résurrection. Car enfin, si le Père est mort (si son autorité est purement mythique), comment se fait-il que ses meurtriers se soumettent à lui ? Ou plutôt (car c'est de nous-mêmes, les « meurtriers de Dieu », qu'il s'agit) : comment se fait-il, si Dieu est mort, que nous nous empressions de le réinstaller au centre et au fondement de nos sociétés, humanité socialiste prosternée devant le « Petit Père » stalinien, Peuple ou Race rassemblée en faisceau derrière son *Führer* ?

Parce que nous nous sentons coupables de l'avoir tué — telle est la réponse, mythique encore, de Freud. Mais la question ne fait que rebondir : car pourquoi nous sentons-nous coupables, si aucun Père n'est plus là — n'a jamais été là — pour nous punir ? C'est là l'énigme du mythe — du mythe freudien comme de la puissance mythique qu'il décrit. Suffit-il, pour la résoudre, d'évoquer une fois de plus l'amour pour le Père ? Les meurtriers, écrit en effet Freud, « haïssaient le Père, qui se mettait si puissamment en travers de leur besoin de pouvoir *(Machtbedürfnis)* et de leurs exigences sexuelles, mais ils l'aimaient et l'admiraient également. Après qu'ils l'eurent supprimé, après qu'ils eurent assouvi leur haine et réalisé leur désir de s'identifier à lui, les motions de tendresse jusque-là réprimées ont dû se faire valoir »[17]. Mais cet « amour » pour le Père, cela n'est que trop évident, appartient lui-même au mythe. Car c'est seulement *après* avoir éliminé le rival abhorré, et sous l'impulsion du remords, que ses meurtriers se sont mis à l'aimer comme un Père et à communier dans cet amour. Pour l'aimer, ils ont donc dû commencer par le tuer. La société, communauté d'amour, repose sur un crime, et sur le remords de ce crime.

Aussi n'est-ce pas tant dans l'« amour » comme tel qu'il faut aller chercher la clé de l'« obéissance rétrospective » des fils-pères que dans son caractère d'emblée ambivalent, haineux et dévorant. Car les membres de la horde, précise le mythe, tuèrent et *dévorèrent* le mâle jaloux. Pourquoi cela, s'il ne s'agissait au fond que de se débarrasser du détenteur exclusif des femmes du troupeau ? Le mythe nous l'explique en toutes lettres : parce que ses meurtriers « l'aimaient et *l'admiraient* ». Ce singulier « amour » était admiratif, identificatoire, envieux, et il devait donc forcément déboucher sur l'incorporation cannibalique du modèle. Voici le récit : « Le violent Père primitif était certainement devenu le modèle envié et redouté de chacun des membres de la troupe fraternelle. A présent, par l'acte d'absorption, ils réalisaient leur identification avec lui, s'appropriaient chacun un morceau de sa force »[18].

« Modèle », « identification », « dévoration », « appropriation », tout cela est clair. Le mythe ne nous parle pas ici d'un amour d'objet, mais bien d'une passion indissolublement narcissique et identificatoire : c'est pour *être* le Père — *pour être (le) Sujet* — que les membres de la horde le tuent et le dévorent. Et nullement (ou de façon seulement accessoire) pour *avoir* les femmes du troupeau. Freud le dit bien, parlant de « besoin de puissance » et de « désir de s'identifier au Père » : l'enjeu du meurtre n'est pas la possession d'un objet de désir ou de plaisir, c'est l'acquisition d'une identité. Le meurtre du Père, à ce compte, est bien moins une lutte animale que la version freudienne de la « lutte des consciences » hégélienne. Si le désir aboutit au meurtre et à la dévoration, c'est qu'il est désir de s'approprier l'être de l'autre, désir de s'assimiler son pouvoir *(Macht)*, sa puissance *(Stärke)*, bref sa maîtrise : son autonomie de Narcisse. C'est dans l'autre qu'est mon être et c'est pourquoi

je ne peux devenir « moi » qu'en le dévorant — voilà en somme ce que nous dit le mythe freudien, en cela finalement bien moins mythique qu'il n'y paraît. Car ce dont il traite, en le reportant à l'origine mythique de la communauté humaine, c'est du primitif rapport à autrui — « primitif » parce que rapport d'aucun moi à aucun autre, d'aucun sujet à aucun objet. Et ainsi rapport sans rapport à autrui, lien déliant. Je nais, moi l'*ego*, en m'assimilant l'autre, en le dévorant, en l'incorporant. Tout commence donc, dans l'histoire dite « individuelle » comme dans celle de la société, par une identification meurtrière et aveugle, d'autant plus aveugle qu'aucun moi n'est encore là pour voir ou se représenter quoi que ce soit et que le « modèle envié » auquel il s'assimile est immédiatement anéanti, mangé, englouti : « je suis le sein », « je suis le Père » — c'est-à-dire *personne*. Tout commence, autrement dit, dans une identification sans sujet — par quoi le mythe freudien correspond très exactement à la situation des masses paniquées, anarchiques, acéphales, sans Chef. Le Père (mais ce n'était pas un Père, ni même un frère : seulement un semblable), le Père a été tué et il n'y a donc aucun sujet au fondement du lien social, que ce soit au titre des sujets aimants ou d'un Sujet aimé.

Et pourtant, c'est à ce moment-là que surgit son mythe. Le fantôme du Père-Sujet vient assaillir la conscience coupable des fils, lesquels tentent alors de racheter leur faute par leur amour et leur soumission. D'où ce fantôme peut-il bien tirer, alors, son pouvoir si vain, si vide ? De l'*échec* de l'identification dévorante. Freud l'écrit dans une note en bas de page, et c'est finalement la seule explication qu'il nous donne de l'« obéissance rétrospective » des fils : « Ce qui a encore pu favoriser cette attitude affective, c'est que l'acte ne pouvait donner pleine satisfaction à aucun des acteurs. C'était un acte à certains égards inutile. Aucun des fils ne pouvait réaliser son désir primitif de prendre la place du Père. Or, comme on sait, l'échec est bien plus favorable à la réaction morale que la satisfaction »[19]. Aucun des fils, par conséquent, ne peut devenir Sujet et Chef, en s'appropriant l'identité et l'être glorieux de l'Autre. Or quelle est, finalement, l'altérité irréductible qui vient ainsi faire échec à la violence identificatoire, à l'assimilation dialectique de l'autre ? Ce ne peut être, pour reprendre et retourner contre lui le terme de Hegel, que le « Maître absolu, la mort ». La mort ou *le* mort : *der Tote*, dit Freud.

Car rien n'interdit, dans la réalité empirique, qu'un des membres de la horde prenne à son tour la place du mâle dominant en éliminant ses concurrents (Freud envisage d'ailleurs cette solution dans d'autres versions du mythe[20]. Aussi bien est-ce de tout autre chose, qui n'a rien d'empirique, qu'il s'agit ici : de la place inoccupable du mort, en tant que la mort fait la limite absolue de l'identification. Le mythe, bien sûr, ne le dit pas aussi clairement, mais il n'y a pas d'autre façon de comprendre la puissance rétrospective du mort. « Le mort » qui ressuscite et revit éternellement dans la mémoire coupable des fils *représente* la mort, il leur *représente* leur propre mort imprésentable. Il faut en effet imaginer, à l'extrémité du mythe, que les meurtriers, ayant dévoré l'autre pour

s'approprier son être, se sont brusquement retrouvés devant « eux-mêmes » — c'est-à-dire devant personne. L'autre était mort *et ils étaient donc eux-mêmes morts*. L'incorporation identificatoire les confrontait — brutalement, vertigineusement — à l'inassimilable par excellence : leur propre mort, leur propre être — (à-la-) mort, cela même qui échappe à toute appropriation. Voilà pourquoi « le mort devint plus puissant que ne l'avait jamais été le vivant » et pourquoi aussi la « conscience de culpabilité » est née de l'appréhension angoissée de la mort « auprès du cadavre de la personne aimée », ainsi que Freud le dit dans les *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*[21]. « Ce mort », ont dû se dire les meurtriers hébétés, « ce mort, c'est moi — et pourtant il est infiniment autre, puisque je ne peux pas me représenter moi-même mort[22]. Il est moi-même, d'autant plus autre. Et ce Tout-Autre, ce Tout-Puissant qui échappe à mon pouvoir, comment pourrais-je désormais apaiser Son courroux ? »

Je viens de parler la langue du mythe, tentant après Freud de représenter cet irreprésentable, tentant de *me* représenter cet autre que je suis en le posant, une fois de plus, devant moi. C'est un mythe, bien sûr, mais le mythe est inévitable. Telle est justement la puissance du mythe : on ne peut *(que)* se représenter l'irreprésentable, on ne peut *(que)* présenter l'imprésentable. C'est pourquoi, cherchant à représenter cet abyssal retrait du sujet à lui-même, Freud ne pouvait qu'écrire un nouveau mythe — puissant, comme tous les mythes, et qui aura lui aussi fondé une communauté. Mais ce mythe — mythe de la mort du mythe, mythe de l'inévitable puissance du mythe —, ce mythe n'est plus tout à fait un mythe. Mythe de l'émergence mythique du Sujet, ce n'est plus tout à fait le mythe du Sujet, et c'est pourquoi, affrontant lucidement l'énorme pouvoir du mythe totalitaire, il nous permet — peut-être — d'y échapper.

Car que nous dit-il, en fin de compte ? D'abord, que nous ne nous soumettons à rien d'autre qu'à nous-mêmes — en quoi, bien sûr, il ne faut que répéter le mythe totalitaire du Sujet : l'Etat, la Loi, le Chef, le *Führer*, l'Autre en général, c'est Moi, encore Moi, toujours « Sa Majesté le Moi ». Et il est bien vrai aussi que ce mythe, Freud y aura cru pour une bonne part, succombant lui-même à sa puissance. Mais en ajoutant que ce Moi tout-puissant est « le mort », *notre* mort, il nous aura aussi dit tout autre chose, qui se laisse à peine dire et qu'il aura donc dit en termes mythiques : « je suis (le) mort », « je suis (l')autre ». Bref : « je ne suis pas moi-même, je ne suis pas sujet ». Ce à quoi se soumettent, ce autour de quoi se rassemblent et communient les membres de la horde meurtrière n'est *rien* — aucun Sujet, aucun père, aucun Chef —, si ce n'est leur propre-impropre mortalité, leur propre-impropre finitude, leur propre-impropre impuissance à être Sujets Absolus, « Narcisses absolus ».

Et c'est pourquoi enfin l'énigmatique « obéissance rétrospective » dont parle Freud est un respect éthique avant que d'être une soumission politique, respect d'autrui avant que d'être soumission à moi-même. Elle est obéissance à ce qui dans le sujet est au-delà du sujet, à ce qui en moi est sur-moi. Ou encore, et pour reprendre le mythe freudien sans *rien* lui ajouter, elle est obéissance à ce qui se retire au corps social

dans son incorporation même et ainsi — mais seulement ainsi — donne lieu au « corps politique », au « corps mystique » :

« Ceci est mon corps. Voici ma mort. Vois ici la tienne ».

Mikkel Borch-Jacobsen.

1. L'expression est de Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, dans *Le titre de la lettre*, Paris, 1973.
2. J. Lacan, *Ecrits*, Paris, 1966, p. 93.
3. C'est ce qu'a rappelé encore tout récemment Michel Henry dans sa *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1985. Je reviens ailleurs sur ce livre à bien des égards admirable et capital.
4. S. Freud - C.-G. Jung, *Correspondance I (1906-1909)*, Paris, 1975, pp. 361-362.
5. 1914c., GW X, p. 156 ; SE XIV, p. 90 ; tr. fr. in *La vie sexuelle*, Paris, 1969, p. 95.
6. 1921c., GW XIII, p. 116 ; SE XVIII, p. 196 ; nouv. tr. fr. in *Essais de psychanalyse*, Paris, 1981, p. 168.
7. 1041f., GW XVIII, p. 151 ; SE XXIII, p. 299 ; tr. fr. in *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, 1985, p. .
8. 1921c., GW XIII, p. 73 ; SE XVIII, p. 69 ; nouv. tr. fr. p. 123.
9. Cl. Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », in *L'invention démocratique*, Paris, 1981 ; E. Kantorowitz, *The King's Two Bodies*, New York, 1959.
10. S. Moscovici, *L'Age des foules*, Paris, 1981.
11. J. Lacan, *Ecrits*, pp. 474-475 : « On doit partir pour notre visée de la remarque, jamais faite à notre connaissance, que Freud a engagé l'A[ssociation] I[nternationale de] P[sychanalyse] dans sa voie dix ans avant que, dans *Analyse du moi et psychologie des masses*, il se soit intéressé, à propos de l'Eglise et de l'Armée, aux mécanismes par où un groupe organique participe de la foule, exploration dont la partialité certaine se justifie de la découverte fondamentale de l'identification du *moi* de chaque individu à une même image idéale dont la personnalité du chef supporte le mirage. Découverte sensationnelle, d'anticiper de peu les organisations fascistes qui la rendirent patente. *Rendu plus tôt attentif à ces effets* [je souligne], Freud sans doute se fût interrogé sur le champ laissé à la dominance de la fonction du *boss* ou du caïd, dans une organisation qui », etc.

Remarque qui appelle à son tour quelques remarques : 1. la « découverte fondamentale » de Freud dans *Psychologie des masses* n'est nullement que les *moi* communient dans une même *identification* au Chef-Idéal du moi, puisqu'il affirme au contraire qu'ils s'identifient entre eux en raison de leur commun *amour* pour l'« objet » qui s'est mis « à la place » de leur Idéal du moi. La « remarque » de Lacan suppose en réalité une réinterprétation de la thèse de Freud, et une réinterprétation vraisemblablement dictée par une réflexion implicite sur le phénomène fasciste ; 2. la « découverte sensationnelle » de Freud n'« anticipe » sur les organisations de masse fascistes (ce que remarquait déjà Bataille en 1933, cf. *Œuvres Complètes* I, p. 356) que parce qu'elle entérine dans ses grandes lignes une description de la « psychologie des foules », celle de Gustave Le Bon, que les idéologues fascistes, Hitler et Mussolini en tête, exploiteront quant à eux délibérément (cf. R.A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, London, 1975, pp. 178-179) ; 3. « rendu à ces effets » en 1921, Freud n'a nullement éprouvé le besoin de réorganiser la communauté analytique sur un autre modèle — et pour cause : comme le remarquait Lacan lui-même dans la première version de son texte (publiée en annexe dans les *Ecrits*, p. 487), Freud insistait d'autant plus sur sa propre fonction de Chef-Père qu'il ne doutait pas un seul instant de l'« insuffisance » fondamentale de la « bande » de ses disciples. Les masses ont besoin d'un chef — n'est-ce pas ce que répéteront à l'envi, en public ou en privé, tous les grands « leaders » de ce siècle, de Lénine à Mao en passant par Mussolini ou Tito ? Et n'est-ce pas ce que répétera aussi à sa manière Lacan lui-même, accablant de mépris les auditeurs réunis à son séminaire ou encore signant de son seul nom propre les contributions de la revue *Scilicet*? En réalité, rien n'aura été fait, ni chez Freud ni chez

Lacan, pour parer à ce que ce dernier appelait « l'obscénité du lien social » et lui substituer un autre « nettoyé d'aucune nécessité de groupe » (« L'Etourdit », in *Scilicet* 4, Paris, 1973).
12. 1933b, GW XVI, p. 24 ; SE XXII, p. 212.
13. 1921c., GW XII, p. 139 ; SE XVIII, p. 124 ; nouv. tr. fr., p. 191 : « Son moi avait peu de liens libidinaux, il n'aimait personne en dehors de lui et n'aimait les autres que dans la mesure où ils servaient ses besoins. Au seuil de l'histoire de l'humanité était le surhomme que Nietzsche n'attendait que de l'avenir. [...] le meneur *(der Führer)*, lui, n'a besoin d'aimer personne d'autre, il a le droit d'être de la nature des maîtres *(Herrennatur)*, absolument narcissique *(absolut narzisstisch)* ». Le manuscrit récemment retrouvé par Ilse Grubrich-Simitis, *Vue d'ensemble des névroses de transfert* (tr. fr. Paris, 1985), parle quant à lui de « la nature égoïstement jalouse et sans égards » du Père primitif (p. 37).
14. 1912-1913, GW IX, p. 173 ; SE XIII, p. 143 ; tr. fr. modifiée, Paris, Payot, p. 164.
15. 1930a, GW XIV, p. 484 ; SE XXI, p. 125 ; tr. fr., Paris, pp. 81-82.
16. 1912-1913, GW IX, p. 173 ; SE XIII, p. 143 ; tr. fr. p. 165 (la phrase est incomplètement soulignée dans la traduction Jankélévitch).
17. *Ibid.*, GW IV, p. 173 ; SE XIII, p. 143 ; tr. fr. modifiée, p. 164. Cf. également 1930a, GW XIV, p. 492 ; SE XXI, p. 132 ; tr. fr. p. 90 : « ce remords était le résultat de la toute primitive ambivalence des sentiments à l'égard du Père : les fils le haïssaient, mais ils l'aimaient aussi. Une fois la haine assouvie, l'amour réapparut dans le remords attaché au crime, engendra le surmoi par identification au Père [...] Nous voici maintenant, je pense, parvenus à une clarté parfaite sur deux points : la participation de l'amour à la naissance de la conscience [morale] et l'inévitabilité fatale du sentiment de culpabilité ».
18. 1912-1913, GW IX, p. 172 ; SE XIII, p. 142 ; tr. fr. modifiée, p. 163. Voir également 1939a, GW XVI, p. 187 ; SE XXIII, p. 82 ; tr. fr. Paris, 1967, p. 111 : « ... tout en craignant et haïssant leur Père, ils le vénéraient aussi et le prenaient pour exemple. En réalité chacun aurait voulu se mettre à sa place. L'acte cannibale doit donc être considéré comme une tentative d'identification au Père en s'en incorporant un morceau. » Dans la *Vue d'ensemble des névroses de transfert*, il est dit que les membres de la horde « avaient tous révéré [le Père] comme modèle » (tr. fr. p. 42).
19. 1912-1913, GW IX, p. 171-72 ; SE XIII, p. 143 ; tr. fr. modifiée, p. 164. A quoi il convient d'ajouter ces deux autres passages, passablement énigmatiques si on ne les réfère pas à la note de *Totem et tabou* : « Le deuil du Père primitif procède de l'identification [à ce mort] et nous avons démontré qu'une telle identification est la condition du mécanisme de la mélancolie » (*Vue d'ensemble...*, tr. fr. p. 42) ; « Un sentiment de culpabilité a aussi pour origine *l'amour insatisfait. Comme la haine* [je souligne]. En réalité nous avons dû produire à partir de ce matériau tout ce qui nous était possible, comme les Etats autarciques avec leurs « ersatz » (1941c, GW XVII, p. 151 ; SE XXIII, p. 300 ; tr. fr. p.).
20. Et d'abord dans *Totem et tabou*, où Freud, comme effrayé par son propre paradoxe, fait suivre le meurtre du Père par une lutte fratricide — ce qui le ramène à son point de départ et le contraint dès lors à se rabattre sur l'hypothèse (beaucoup plus classique celle-là, et que l'hypothèse de l'« obéissance rétrospective » avait précisément pour objet de contourner) d'un « contrat social » entre les frères rivaux. Voir également 1921c, GW XIII, p. 151 ; SE XVIII, p. 135 ; nouv. tr. fr. p. 207 : « De cette foule, aucun des vainqueurs ne put se mettre à [la] place [du Père], ou quand l'un le fit, les combats reprirent... » ; 1939a, GW XVI, p. 187 ; SE XXIII, p. 82 ; tr. fr. p. 111 : « Tout porte à croire qu'après le meurtre du Père, les frères se disputèrent sa succession pendant très longtemps, chacun voulant posséder l'héritage tout seul. » — Dans la *Vue d'ensemble...*, par contre, Freud envisage une succession pacifique, le plus jeune des fils prenant régulièrement la place du Père « grâce à l'intervention de la mère, mais surtout par suite du vieillissement du Père et de son besoin d'aide » (tr. fr. p. 40).
21. 1915b, GW X, p. 348-49 ; SE XIV, p. 295 ; nouv. tr. fr. in *Essais de psychanalyse*, p. 34 : « Auprès du cadavre de la personne aimée prirent naissance [...] les premiers commandements moraux. Le premier et le plus significatif des interdits venus de la conscience morale naissante fut : *Tu ne tueras point*. Il s'était imposé comme réaction contre la satisfaction de la haine en présence du mort bien

aimé, satisfaction cachée derrière le deuil. » L'important n'est donc pas, pour que surgisse la « conscience morale », que le cadavre soit celui d'un « Père », ni qu'il ait été réellement tué. Importe seulement, pour « l'homme des origines », qu'il soit confronté à un *mort* auquel il *s'identifie* sur le mode ambivalent de l'« amour » dévorant. Car « alors, il lui fallait dans sa douleur faire l'expérience que soi-même on peut aussi mourir, et tout son être se révoltait contre la reconnaissance de ce fait ; chacune de ces personnes chères *n'était-elle pas une part de son propre moi bien-aimé ?* [je souligne] » (*ibid.*, p. 31).

22. *Ibid.*, p. 32 : « L'homme ne pouvait plus tenir la mort à l'écart, parce qu'il y avait goûté dans la douleur que lui avait causée en mourant le disparu, mais il ne voulait pourtant pas le reconnaître parce qu'*il ne pouvait se représenter mort lui-même* [je souligne]. »

Jean-François Courtine

Voix de la conscience et vocation de l'être

« C'est la mort de l'autre qui est constituée en premier lieu ; il en va ici tout comme de la naissance des autres ». Husserl, ms.A VI 14 a p.3.

« Ce qui dans le contexte de *Sein und Zeit* et là seulement a été pensé-en-avant au titre de *Sein zum Tode*, c'est-à-dire pensé dans une perspective d'ontologie fondamentale, et jamais au sens d'une anthropologie ou d'une conception du monde, cela, nul ne l'a encore pressenti ni tenté de le penser-à-la-suite ». Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938).

La critique heideggérienne de la métaphysique de la subjectivité, si elle sous-tend l'entreprise de *Sein und Zeit*, trouve en droit son premier point d'application dans la desctruction de l'*ego cogito, ego sum*, pour autant que Descartes précisément, en quête d'un *fundamentum inconcussum*, institue l'*ego* comme sujet ultime pour et de la re-présentation *(Vor-stellung, Zu-stellung)*[1]. L'opération destructrice, ici plus qu'ailleurs, et dans la mesure même où elle se veut phénoménologique, se détermine comme « retour amont » : elle tend à revenir en-deçà du sujet, en s'orientant, explicitement ou non, sur les questions suivantes : Qu'est-ce qui, à l'origine, vient avant le sujet et l'aura toujours déjà prévenu ? Autrement dit : Sur quoi la détermination de la subjectivité du sujet a-t-elle été prélevée ? Au terme de quel rétrécissement le sujet s'est-il trouvé défini[2].

Nous pouvons indiquer dès maintenant le principe de la réponse qu'il s'agira justement d'expliciter : A l'origine du sujet est la voix. En indiquant l'instance de la voix *(Stimme)* comme radicale à la subjectivité, ou mieux comme ce qui vient *décidément* avant le sujet, nous n'entendons pas simplement « dénoncer » quelque phonocentrisme consubstantiel à la métaphysique en général (?) ou à la métaphysique de la présence, et dont Heidegger n'aurait pas réussi à se déprendre. En effet, nous ne savons pas ce

qu'est la voix dont il est ici question, ni ce qu'elle dit, si elle dit quelque chose. Nous ne savons pas davantage si elle appelle et comment elle le fait.

*
* *

Un des motifs directeurs de la critique formulée par Heidegger à l'encontre du principe cartésien de l'*ego cogito-sum*, c'est l'indétermination ontologique du *sum*. Le mode d'être de l'*ego*, dans sa spécificité, n'est pas interrogé comme tel. Ou plutôt, si, sans jamais être expressément thématisé, le mode d'être de l'*ego sum* constitue effectivement la pierre angulaire de cet étrange édifice à double foyer que sont les *Méditations*, c'est parce qu'il concentre en lui les traits ontologiques de la *Vorhandenheit*. Manquer l'être de l'*ego*, ne point reconnaître sa différence qu'on pourra qualifier d'ontologique, c'est aussi et du même coup confirmer l'oblitération de la dimension temporelle de l'*ego sum* ou du *Dasein*. Quel est le sens d'être du *sum* ? Quelle est la temporalité propre de cet étant singulier qui dit : *cogito-sum* ? Les deux questions n'en font qu'une. Mais il est un point que les commentateurs ont, semble-t-il, peu souligné, c'est que Heidegger, du moins dans la période de *Sein und Zeit*, ne remet pas sérieusement en question la problématique cartésienne, elle-même pourtant historiquement surdéterminée[3], de la certitude. Non seulement en effet le thème de la *Gewissheit*, comme nous y reviendrons, se trouve repris au seuil de la seconde section de *Sein und Zeit* (chapitres 1 et 2), quand il s'agit de découvrir si et comment le *Dasein* peut *attester* lui-même, de lui-même et pour lui-même, de son entièreté, de son originarité, de son authenticité, mais c'était déjà au nom d'une *certitude* plus absolue que celle que Descartes avait cru conquérir contre le malin génie, que Heidegger, dans un cours professé à Marbourg en 1925, engageait la destruction de la métaphysique de la subjectivité.

Au regard de quelle certitude inébranlable, le « fondement » cartésien a-t-il pu se révéler incertain et mal assuré ? Au regard de la mort certes ! Non point du « fait » immanquablement confirmé que l'« on meurt ». Une proposition du type « on meurt » ne saurait fournir le principe d'aucune certitude, non seulement parce que son sujet est essentiellement indéterminé et repose sur un nivellement préalable, mais parce qu'à la vérité *On* ne meurt jamais et qu'une certaine forme d'im-mortalité pourrait même représenter un des traits constitutifs ultimes du « On ». Si la mort offre bien une certitude fondamentale *(Grundgewissheit)*, c'est uniquement pour autant qu'elle appartient de plein droit et constitutionnellement[4] au *Dasein* qui est à chaque fois tien ou mien. Le doute hyperbolique peut bien ruiner toute assurance, il lui faudra pourtant capituler devant « cette certitude que je suis moi-même ». Non que je sache qui je suis, quel est mon « identité ». La certitude que je suis moi-même *(ich selbst bin)*, n'est pas celle du *cogito-sum*. Un tel énoncé n'offre encore qu'une apparence *(Schein)* de certitude. Le seul énoncé authentique où le *Dasein* trouve à s'exprimer, celui qui est, pour ainsi dire, consubstantiel au *Dasein* lui-même et à son auto-certitude, c'est plutôt (plus tôt) : Je

mourrai, je dois mourir (*Ga.*, 20, 437). Le sujet d'une telle proposition — la proposition première et fondamentale — est certes toujours à chaque fois « mien ». Il est essentiellement commandé par la structure de la *Jemeinigkeit*. Il n'en reste pas moins vrai que le « sujet » ici, l'*ego* peut être omis ou, comme on le dit avec un certain bonheur, « sous-entendu », par exemple en latin. Heidegger propose une double transformation de la proposition cartésienne centrale : il ne suffit pas de réduire l'*ego cogito, ego sum* à son noyau ontologique *ego sum*, mais il faut encore expliciter le *sum* ou l'être (temporel) du *sum* en *sum moribundus* et par conséquent « sous-entendre » l'*ego*. Non pas au sens où ce dernier serait toujours déjà présupposé à titre de dernier substrat ou « sujet », mais parce qu'il ne peut jamais ressortir dans son égoïté ou mieux son ipséité qu'à partir du gérondif *moribundus*, d'un à venir ouvert par le « venir-à-mourir » *(Sterbenwerden)* et comme réverbéré par lui. L'*Ego* ne prend les devants, ne s'institue en position de sujet, y compris dans l'acception grammaticale du terme, que s'il s'entend appelé comme *mortel*.

(Je) suis — mort. *Sum moribundus.* — Tel est, comme le précise Heidegger, l'énoncé qui, bien plus que « Je pense, je suis », peut toucher, concerner le *Dasein* dans son être même. Faut-il ajouter que « moribundus » ne caractérise pas celui qu'en français on nomme un « moribond », celui qui, grièvement blessé ou frappé par une maladie sévère et qu'on dit mortelle justement, va mourir ? C'est pour autant que je suis *absolument*, et abstraction faite de toute détermination complémentaire relative à la santé ou à la maladie, à la jeunesse ou à la vieillesse, que je suis — *moribundus*, « mourant ».

Nous tenons à présent le principe de la réponse à la question initiale relative au sens de l'être de l'*ego sum* cartésien : ce qui donne son sens propre au *sum* pour autant qu'il s'agit de l'être du *Dasein* qui est le mien ou que je suis toujours moi-même, c'est le *moribundus*. C'est la mort qui signe le sens d'être du *Dasein*.

L'énoncé *sum moribundus* (ou en détachant pour mieux souligner la circularité qui emporte chacun des prétendus « termes » : *sum-moribundus*) ne réintroduit-il pas, demandera-t-on sans doute, une indétermination analogue à celle du *Man stirbt* (« on meurt »), dont nous avons rappelé l'ambiguïté, analysée dans *Sein und Zeit* ? Certes, la proposition *sum-moribundus* laisse entièrement ouverte la question de savoir quand je mourrai, quand viendra pour moi l'heure de la mort. Mais précisément une telle indétermination appartient essentiellement à la certitude de la (de ma) mort. Le « je suis » du « je suis — venant-à-mourir » doit toujours s'entendre au sens d'un « je peux mourir » *à tout moment, à chaque instant*. La certitude de la mort qui détermine le sens de mon être se définit même strictement et uniquement par rapport à cette possibilité — possibilité *temporelle* ou mieux possibilité du temps.

Ici la conceptualité traditionnelle qui appréhende le possible au sens d'une potentialité susceptible ou non de se réaliser effectivement se révèle foncièrement inadéquate. La relation

ontologique *(Seinsverhältnis)* à la possibilité à laquelle il importe ici d'accéder n'est pas celle de l'effectuation : il faut au contraire laisser être la possibilité comme possibilité. « Une relation d'être à celle-ci — précise Heidegger (*Ga.*, 20, 439) — doit par conséquent être telle qu'à travers elle je suis moi-même cette possibilité » (*ibid.*, 439). L'être de l'*ego : ego sum*, qui doit s'énoncer *sum-moribundus*, peut se dire de manière équivalente : je suis — la possibilité. La possibilité, au sens insigne de possibilité de la mort, est pour le *Dasein* l'extrémité ou le fin fond de la possibilité *(die äusserste Möglichkeit)*. Elle définit une manière d'être dans laquelle le *Dasein* est renvoyé à lui-même et comme rejeté sur lui-même. L'à venir de la mort comme possibilité essentielle rejette le *Dasein* en arrière et le réfère à lui-même. Cette « rétro-projection » *(Zurückwerfen)* est si absolue dans son arrachement que l'être-avec *(Mitsein)*, dont Heidegger souligne pourtant qu'il coappartient essentiellement au *Dasein*, devient dans sa concrétion, non relevant, non pertinent. La réflexion mortelle (répercution ou réverbération) est non seulement absolue, mais en réalité absolvante : elle défait tous les liens noués avec le monde ambiant, l'espace public du « On », l'être-en-commun l'un avec l'autre préoccupé. On peut donc soutenir en toute rigueur que la possibilité ouverte par l'être vers la mort et la rétro-projection qui lui appartient essentiellement, est possibilité ab-solue. Sans doute Heidegger précise-t-il encore que le *Dasein* « demeure même dans le mourir essentiellement être-au-monde et donc être-avec avec les autres », mais c'est pour souligner aussitôt qu'à la lumière de la possibilité mortelle, « l'être se transporte *(verlegt)* maintenant précisément et proprement pour la première fois dans le "Je suis". » — Je suis au sens plein ou absolu quand je suis — mort. « Ce n'est que dans le mourir que je peux dire de manière certaine et absolument : "Je suis" ».

On ne saurait affirmer plus clairement le sens strictement mortel de l'*ego sum*. En un premier sens obvie, la mort peut être caractérisée comme « possibilité extrême du "Je suis" », dès lors que l'*exitus* marque précisément la fin de mon être et de l'être mien. Il importe pourtant d'entendre à l'inverse cet énoncé, en comprenant que c'est la possibilité mortelle et elle seule — la possibilité comme possibilité, soit encore la possibilité de la mort en tant que telle — qui est l'ultime condition de possibilité par laquelle un *Dasein* peut (se) dire : « Je suis » (*ibid.*, 440). Je suis pour autant que je m'affecte de mon ultime possibilité. L'affection est ici auto-affection en ce sens radical qu'elle constitue par là même et d'emblée toute ipséité.

Dans ce même cours de 1925, après avoir rappelé que pour Descartes, conformément à la thèse canonique des *Principia*[5], il était impossible de faire droit à quelque affection de l'être pris comme tel, Heidegger caractérisait de manière sans doute encore plus nette que dans *Sein und Zeit*, l'angoisse comme pure affection de l'être pris comme tel ou absolument. Si l'angoisse est en effet ce qui révèle d'abord « le monde comme monde », elle est aussi et plus profondément « *affection* » *(Affektion, Stimmung)* accordée à la « merveille » : que l'étant est. L'affection du pur *quod* appréhendé dans sa nudité[6], si elle se laisse expliciter à travers la tonalité affective de l'angoisse, doit aussi pouvoir sous-tendre, à travers l'expérience du venir-à-mourir (ou aussi rigoureusement à travers la possibilité mortelle comme possibilisation de toute expérience), l'énoncé ontologique fondamental *(die echte Daseinsaussage und Grundgewissheit des Daseins selbst)* : Je suis au sens de Je suis — mort[7].

Si le *Dasein*, pour déterminer son être et le mode d'être qui lui est spécifiquement propre, ne peut énoncer : *ich bin* qu'à la condition de traduire implicitement une telle formule en un *ich kann sterben*, c'est précisément parce que le *Dasein* n'*est* pas. Ce pourquoi il serait vain par exemple de chercher à opposer une thèse ontologique fondamentale, au sens de la *Fundamental-ontologie*, à la thèse parménidienne : « esti gar einai ». Si le *Dasein* est, son être n'est précisément rien d'autre que *Möglichsein*, être-possible eu égard à l'extrême de la possibilité : la mort. « Le *Dasein* que je suis à chaque fois moi-même, est en son être déterminé par ceci que je peux dire de lui : *Ich bin* (je suis), c'est-à-dire je peux mourir » (*ibid.*, 403). Et cela non pas « un de ces jours », le moment venu, mais bien « à chaque instant ». Préciser : « Ich bin », *c'est-à-dire* « ich kann (sterben) », est encore insuffisant. Il faut comprendre encore plus radicalement le « Je suis » au sens d'un « Je suis ce "Je peux", à savoir "Je peux mourir à chaque instant" ». Je suis toujours déjà cette possibilité insigne qui n'est proprement la mienne que comme extrême de toute possibilité, possibilité pour moi précisément de ne plus être là[8].
Ma possibilité, inappropriable possibilité du propre et de toute propriété, ne se définit elle-même qu'à venir sur moi depuis la (ma) mort comme cette instantialité qui soutient toute temporalisation.

* * *

La seconde section de la première partie de *Sein und Zeit* s'ouvre par une réflexion méthodologique de la plus haute importance : il s'agit en effet de déterminer quelle est exactement la « situation herméneutique » de l'analytique existentiale qui vient d'être déployée. La difficulté qui retient d'abord l'attention se présente de manière purement formelle sous l'apparence d'une « contradiction manifeste ». Comment est-il possible de « lire » *(ablesen)*[9] à même le *Dasein* le sens de l'être en général — et c'est bien de cela qu'il s'agit avec le projet d'ontologie fondamentale —, si le *Dasein* est cet étant qui ne se laisse pas appréhender dans sa structure d'ensemble, son entièreté *(ontologische Seinsganzheit)* ?

Comment le *Dasein*, déterminé essentiellement comme souci, caractérisé par l'être-en-avant de soi-même, le « n'être-pas-encore », en un mot la *possibilité*, se laisse-t-il ressaisir tel qu'en lui-même *enfin* ? Que signifient, appliquées au *Dasein*, les catégories de l'achèvement, de la complétude, de l'être-en-fin ou à-la-fin ? N'ont-elles pas perdu toute pertinence pour cet étant à l'être duquel appartiennent constitutivement l'attente, la réserve, l'excédent, l'à-venir ?

Sans pouvoir suivre ici dans leur détail les analyses heideggériennes, qu'il nous suffise, pour l'économie du présent propos,

de remarquer que la question directrice — méthodologiquement décisive — au seuil de cette section est celle de l'unité, de l'entièreté, de l'originarité *(Ursprünglichkeit)* du *Dasein*. Comment reconduire à l'unité les déterminations conquises jusqu'ici ? Qu'est-ce qui est susceptible d'en assurer l'uni-totalité structurelle ? Et surtout, comment se frayer un chemin jusqu'à la source donnante de telles déterminations, en fonction de laquelle seulement il deviendra possible de décider de ce qui est dérivé ou « dégénéré » et de ce qui est original ou authentique, de ce qui est propre et de ce qui est impropre ? — De telles questions sont loin d'être rhétoriques : la réponse susceptible d'y être apportée décide de la validité du projet d'ensemble, s'il est vrai que, comme le note Heidegger, « une chose est sûre à présent : l'analyse existentiale du *Dasein* développée jusqu'ici ne saurait prétendre à l'originarité. Elle n'a jamais eu pour acquis préalable que l'être *impropre* du *Dasein*, appréhendé qui plus est comme *non-entier (als unganzes)*. Si l'interprétation de l'être du *Dasein* servant de soubassement à l'élaboration de la question ontologique fondamentale doit être originaire, alors il lui faut avoir auparavant mis existentialement en lumière l'être du *Dasein* en sa possible *propriété* et *entièreté* »[10].

Concevoir le *Dasein* dans son entièreté, c'est déterminer ce qu'il est en-fin, l'arrêter par rapport à ou eu égard à sa fin. Mais quand il est « à la fin », quand il est mort, le *Dasein* a cessé d'être celui-là même qu'il est : « l'être-là » — il n'est plus. — On serait tenté de dire : le *Dasein* n'aura été que comme vivant, pour autant qu'il était *en vie*. Etre pour le Dasein, c'est vivre, en un sens qui reste entièrement à déterminer existentialement. Notons seulement que cette identité sous-jacente rend plus aiguë la « contradiction manifeste » qu'il y aurait à chercher à circonscrire le *Dasein* dans sa structure totale ou achevée, alors même qu'il n'est plus vivant[11].

Pour expliciter la situation herméneutique de l'analytique existentiale, Heidegger prend pour fil conducteur les concepts préalablement dégagées dans l'étude de la « compréhension » (§ 32) : l'acquis préalable *(Vorhabe)*, la prévision *(Vorsicht)*, l'anticipation *(Vorgriff)*. Quelle demeure la portée de ces concepts pour accéder à l'uni-totalité originaire du *Dasein*, si par ailleurs le trait fondamental de son être dégagé jusqu'ici interdit justement avec la récapitulation, la prévision, l'anticipation, le *prae-* de l'acquis préalable ? La démarche heideggérienne est ici remarquablement aporétique ou mieux diaporématique. La tentative dont l'échec est le plus riche de conséquences instructives est celle qui consisterait à interroger la mort de l'autre (« éprouver la perte », « faire l'expérience du mourir »), pour essayer d'appréhender médiatement le *Dasein* quand il touche à sa fin. En effet, si nul ne peut dire ce qu'il en est, quand c'est fini, puisqu'accéder à l'entièreté signifie d'emblée pour le *Dasein* cesser d'être ; si le « défunt », le cadavre ne peuvent pas non plus nous apprendre quoi que ce soit en raison de la radicalité du virage *(Umschlag)* par lequel on passe de vie à trépas[12], ne doit-on pas envisager, dès lors que le *Dasein* est essentiellement *Mitdasein*, d'expérimenter la mort à travers celle de l'autre ? N'est-ce pas là la seule approche possible de « l'être-à-la-fin » *(das Zu-Ende-Sein)* quand il s'agit du *Dasein* ? N'est-ce pas le seul thème de substitution *(Ersatzthema)* à envisager pour poursuivre notre enquête ?

Sans s'attarder sur les difficultés ou les impossibilités phénoménologiques d'une telle investigation, Heidegger en dénonce d'emblée les attendus inacceptables : une telle démarche repose toujours sur cette présupposition « qui voudrait que le *Dasein* puisse être remplacé à volonté par un autre, au point que ce dont l'expérience demeure impossible dans le *Dasein* propre deviendrait accessible dans le *Dasein* étranger »[13]. L'hypothèse sous-jacente, qui a déjà condamné l'entreprise à l'échec, est celle de la *Vertretbarkeit*, de la substituabilité, de la représentation ou représentativité. Or précisément le rapport à la mort — le mourir — est ce où nul ne peut occuper la place de l'autre, se substituer à lui ou en tenir lieu. Autrement dit, et positivement cette fois, le mourir dessine exactement la ligne de partage absolument irrécusable qui sépare le propre de l'étranger. La mort, si elle est, est *propre* : elle s'annonce nécessairement comme *ma* mort, en toute propriété et de manière inaliénable. Mais c'est aussi souligner du même coup que la *(ma)* mort est essentiellement et principiellement sans rapport à la disparition d'autrui (le « défunt », le « disparu », le « décédé »). Sans doute la *Vertretbarkeit* — la substituabilité, la représentabilité — a-t-elle été comptée d'abord au nombre des possibilités constitutives du *Dasein* comme *Miteinandersein* : il appartient en effet à l'être-là dans son être-en-communauté avec d'autres de pouvoir être délégué pour en représenter un autre, d'apparaître *en son nom*, en *lieu et place* de l'autre. Mais, comme le remarque Heidegger, la représentation, dans des cas de ce genre, advient toujours « in und bei etwas », dans tel ou tel *cas* précisément qui relève toujours de l'ordre de la préoccupation, c'est-à-dire dans des affaires où un *Dasein* peut sous certaines conditions et dans certaines limites prendre la place d'autrui. Or précisément le « venir-à-sa-fin » *(Zu-Ende-Kommen)* marque la limite absolue et infranchissable de toute représentation *(Vertretung)* possible.

« Nul ne peut prendre à autrui son mourir »[14]. Tout au plus peut-on, dans le cas extrême du « sacrifice », aller à la mort au lieu d'autrui, c'est-à-dire pour lui ; se sacrifier, c'est se sacrifier *pour-*, toujours en réalité dans une affaire déterminée et pour une « cause » donnée. Mais se sacrifier pour autruit, mourir pour défendre la patrie, par exemple, cela ne revient en aucune façon à délivrer autrui de la possibilité de sa mort[15]. Le *Dasein* doit toujours à chaque fois assumer pour soi ce mourir singulier qui est le sien. Dans la mesure où elle sert de pierre de touche de la *Jemeinigkeit*, la mort représente un phénomène existential particulièrement significatif : elle ouvre l'espace à l'intérieur duquel le « On » est susceptible d'être mis en échec, s'il est vrai que le « On » se caractérise par ce trait général qu'il « décharge *(entlastet)* le *Dasein* dans sa quotidienneté » (§ 27, 127 E).

S'il est donc impossible d'accéder à travers l'expérience de la mort de l'autre à l'entièreté du *Dasein*, il faut alors interroger la signification même de la « fin » ou du « finir », quand il s'agit du *Dasein*

(daseinsmässiges Enden). Comment déterminer le sens existential de la « fin » et de l'« entièreté », s'il est vrai que le *Dasein* ne périt jamais simplement, qu'il n'arrête pas seulement de vivre *(verenden)* au sens où l'animal qui perd la vie, « crève ». Rappelons simplement ici la conclusion de l'analyse heideggérienne, qui se développe toujours de manière *formelle*: Finir pour le *Dasein (Zu-Ende-Sein),* cela ne signifie pas être-à-la-fin, toucher-à-sa-fin, mais être-vis-à-vis de, pour ou par rapport à la fin *(Sein-zum-Ende).* « De même que le *Dasein est* constamment son pas-encore pendant tout le temps qu'il est, de même il est aussi toujours déjà sa fin. » Or c'est précisément cette fin qu'il convient de nommer, de manière tout à fait spécifique au *Dasein,* « la mort ». A la mesure du *Dasein,* être signifie être constamment pour-(vers)-la-fin. Le mourir *(Sterben),* pour autant qu'on le distingue soigneusement de tout *Ableben* et de tout *Verenden,* peut donc être caractérisé comme « titre » pour le « mode d'être dans lequel le *Dasein* est *par rapport à* (zu) sa fin. » Cette « fin » — la mort comme « imminence » *(Bevorstand)* — est celui qui, se tenant devant le « sujet », aura toujours déjà rendu possible un être-en-avant, un pas au-delà du présent-donné. Ce rapport primordial à la mort comme *sa* mort soutient très rigoureusement le *rapport à soi,* il sous-tend en général toute possibilité de se rapporter-à- (« sich verhalten »).

L'imminence *(Bevorstand)* dont il est ici question doit recevoir à son tour un sens tout à fait déterminé, dans la mesure où le rapport à soi qu'elle institue oblitère nécessairement l'être-en-commun-avec *(Miteinandersein)* pourtant toujours impliqué dans les autres formes possibles d'imminence. Confronté à cette singulière imminence, le *Dasein* est renvoyé, réduit ou rendu à lui-même; il se trouve détaché de tous les liens qui peuvent l'unir aux autres, comme exilé, banni, exclu de la « communauté »[16]. Le rapport-de-soi-à-soi, rapport constitutif de l'ipséité, qui s'ouvre au *Dasein* comme être-pour-la-mort interrompt de manière décisive tout *Mitsein* ou *Mitdasein.* La mort — c'est-à-dire toujours l'être-pour-(vers)-la-mort —, à titre de possibilité *la plus propre,* devient le principe fondamental d'absolutisation et d'esseulement ou d'individuation *(Vereinzelung)* du *Dasein*[17]. La mort, dans son imminence insigne, est ainsi la possibilité qui possibilise toutes les autres; elle constitue ce que Heidegger caractérise, dans une formule extraordinairement ramassée, comme *die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit* — « la possibilité la plus propre, sans relations au *Dasein* d'autrui, indépassable »[18].

On voit ainsi comment l'être-pour-la-mort, dans la mesure où il institue ce qu'il est permis de nommer un *solipsisme existential,* est au principe de la différenciation possible entre authenticité et inauthenticité, en ce qu'il sépare radicalement le Soi, l'ipséité, du « On » qui précisément multiplie de son côté les subterfuges destinés à dissimuler cette possibilité insigne et à insinuer une complète « indifférence vis-à-vis de cette possibilité extrême du *Dasein* ». On comprend aussi pourquoi la figure concrète et achevée de la « déchéance » *(Verfallen)* est justement la « fuite devant la mort ». L'indifférence consiste ici à se dissimuler

« ce qu'a de spécifiquement propre *(das Eigentümliche)* la certitude de la mort », à savoir qu'elle est à chaque instant possible[19]. Or le *Dasein,* dès qu'il existe (c'est même là le sens premier de l'*exister*), est jeté dans cette possibilité. L'être-jeté *(Geworfenheit)* se révèle toujours comme être jeté en direction de la mort, c'est-à-dire de la possibilité *(Geworfenheit in die Möglichkeit).* Et c'est pourquoi aussi la compréhension propre de cet être-jeté implique toujours la « disposition affective » fondamentale qu'est l'angoisse. L'angoisse qui renvoie nécessairement à l'angoisse devant la mort, est en vérité l'*auto*-affection principielle, la *Stimmung* en laquelle le Soi est constitué par cela même qu'il est « réclamé », « interpellé »[20] en tant qu'*individu* pour son pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable. « Dans l'angoisse devant la mort le *Dasein* est mis en face de lui-même en tant qu'il est livré à la possibilité indépassable »[21].

La mort, comme principe d'individuation, d'absolutisation, reçoit une fonction capitale de révélation: elle ouvre le *Dasein* à lui-même *(solus ipse)* comme celui qui existe en tant qu'être-jeté pour et par rapport à *(zu)* sa fin. L'être-là n'est *là* pour l'exister que jeté dans la possibilité, c'est-à-dire pour autant qu'il s'élance en direction de celle-ci, qu'il l'anticipe ou la devance *(Vorlaufen),* et par là la délivre comme telle, rendant possible la possibilité. La mort n'est pas une échéance à laquelle le *Dasein* se trouvera bien un jour ou l'autre confronté, une possibilité, suspendue au-dessus de sa tête, et qui finira par se réaliser: elle n'est *possible* qu'à être elle-même essentiellement *possibilisante,* c'est-à-dire comme cette instance toujours à venir qui permet au *Dasein* de s'élancer en prenant les devants, définissant ou mieux in-définissant par là la possibilité ontologique de son pouvoir-être entier. Un tel devancement *(Vorlaufen),* comme devancement de la possibilité ou en direction de la possibilité, dans la mesure où il institue le rapport à Soi est aussi ce qui révèle au *Dasein* sa perte dans le « On » et le met en situation de pouvoir/devoir choisir: choisir (ou non) de *se* choisir.

Et pourtant — Heidegger le souligne expressément, en revenant à son point de départ méthodologique, au début de cette section —, une telle « possibilité ontologique d'un pouvoir-être-entier propre du *Dasein* ne signifie encore rien, tant que le pouvoir-être ontique correspondant n'a pas été établi de manière évidente à partir du *Dasein* lui-même »[22]. Il nous faut encore montrer comment ce pouvoir-être propre appartient au *Dasein* à titre de possibilité ontique phénoménalement avérée. La question de l'être-entier propre du *Dasein* doit être reconduite sur le *sol phénoménal* qui seul peut servir de pierre de touche, si l'on veut s'en tenir à la « possible propriété de son être *telle qu'elle est attestée par le Dasein lui-même* »[23]. Il importe, autrement dit, de voir maintenant « jusqu'à quel point *en général* et de quelle manière le *Dasein donne à partir de son pouvoir-être le plus propre témoignage* d'une possible *propriété* (Eigentlichkeit) de son existence ».

*
* *

Voilà clairement définies d'entrée de jeu la fonction et la portée de l'analyse du

Gewissen : montrer phénoménologiquement comment, à travers l'appel de la conscience, se constitue, dans l'attestation de son pouvoir-être authentique, l'ipséité du *Dasein*. C'est encore l'auto-compréhension quotidienne du phénomène qui fournit le point de départ avec ce que l'on nomme, au moins depuis Kant[24], « Stimme des Gewissens » — « Voix de la conscience ». Le *Gewissen* est interrogé comme un *fait* qui contribue à caractériser l'existence facticielle. Ce qu'un tel « fait » a de remarquable pour la question ici directrice de l'uni-totalité originaire du *Dasein* eu égard à l'intégralité de son pouvoir-être, c'est qu'il donne à comprendre ou à entendre, qu'il révèle, qu'il ouvre : « L'analyse de la conscience prend pour point de départ un caractère d'abord indifférent de ce phénomène : d'une façon ou d'une autre, il donne quelque chose à comprendre. La conscience ouvre... et elle appartient à l'orbe des phénomènes existentiaux qui constituent l'être du Là comme ouverture »[25]. Mais l'interprétation de la conscience — Heidegger le souligne expressément — ne prolonge pas simplement l'analytique existentiale, car elle vise à ressaisir *plus originellement* celle-ci en la reconduisant à la possibilité d'un être-là propre. C'est à titre de mode déterminé du parler — l'appel *(Ruf)* — que la conscience ouvre et dévoile. Si l'appel est bien une détermination singulière du « discours » ou de la discursivité *(Rede)*, la conscience comme « voix » *(Stimme)* peut parfaitement se passer de toute émission dite vocale, de toute extériorisation phonétique. Elle appelle en silence et s'adresse à un type défini d'écoute qui y correspond. Le *Dasein* — Heidegger l'avait noté en étudiant l'être-avec — est toujours, en tant qu'être-là-avec qui comprend, à l'écoute des autres. « Etre à l'écoute de — définit l'être-ouvert existential du *Dasein* en tant qu'être-avec pour autrui. Au point que l'écoute *(das Hören)* constitue l'ouverture primordiale et propre du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre... »[26]. Et Heidegger poursuivait de manière assez énigmatique dans le § 34 cette détermination de l'écoute compréhensive, radicale à toute problématique psycho-physiologique de l'ouïr, en évoquant cette écoute de « la voix de l'ami que chaque *Dasein* porte auprès de soi ». La possibilité d'être à l'écoute l'un de l'autre *(das Aufeinandern-hören)* caractérisait en effet l'ouverture existentiale du *Dasein* à l'intérieur de laquelle l'être-avec autrui, la coexistence *(Mitdasein)*, pouvait se constituer. Mais — demandera-t-on — l'écoute primordialement ouvrante ne doit-elle pas justement cesser d'être attentive à autrui, dès lors qu'il s'agit pour le *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire de son pouvoir-être entier face à la mort comme cette possibilité qui suspend toute relation à autrui ? De fait, le *Dasein* à l'écoute des autres est le plus souvent dans l'obédiance du « On ». Et c'est ce régime de l'écoute uniformisée et/ou du bavardage que vient précisément interrompre la découverte de la possibilité pour le *Dasein* de ne plus être-*là*, dans l'expérience du « devancement » et de l'être-pour-la-mort. L'appel silencieusement lancé par la conscience s'appréhendant comme voix a d'abord pour effet de soustraire le *Dasein* à l'audience du « On ». S'il est vrai que l'angoisse ôte la parole[27], l'affect qui donne le ton à l'ouverture compréhensive de soi à

soi, ou plus simplement qui accompagne la délimitation de l'espace fini *et* mortel du Soi, laisse lui aussi sans voix et même interloqué. Tout devient ici affaire d'écoute. Celle-ci ne doit pas seulement se faire plus fine, mais bien changer de nature. Dans son être-interpellé le *Dasein* est frappé par l'appel comme par une secousse de grande amplitude, venue de loin : « L'appel retentit depuis le lointain vers le lointain »[28].

C'est l'analyse du caractère d'appel de la conscience qui doit permettre d'étudier, dans son *attestation* ontico-phénoménale, la constitution de l'ipséité.

L'analyse de l'appel tente d'abord de se régler sur la structure générale du discours ou de la parole *(Rede)*, telle qu'elle a été établie au § 34. D'où vient l'appel ou *qui* appelle ? Qu'est-ce qui est proprement appelé ou touché par l'appel ? Sur quoi au juste porte l'appel ? Qu'est-ce qui est véhiculé dans un tel appel, transmis par lui ? — En réalité, il apparaît aussitôt qu'aucune de ces questions n'est véritablement pertinente, ou plutôt que le schéma logico-linguistique en fonction duquel elles sont élaborées est foncièrement inadéquat et qu'il est donc impossible de traduire simplement en termes d'appel des énoncés susceptibles de s'appliquer à la *Rede* en général. Ce que touche l'appel, celui qu'il rencontre « immédiatement », c'est bien sûr le *Dasein*, mais le *Dasein* dans la compréhension déchue qu'il a toujours déjà de lui-même au sein de la préoccupation moyenne et quotidienne. Celui qui est interpellé, c'est bien à chaque fois le moi, mais au sens du « nous-on », puisque s'il est incité à quelque chose, c'est toujours : à soi, « en vue du soi-même qui est le sien ». La conscience n'appelle que pour convoquer le *Dasein* à lui-même, c'est-à-dire à son pouvoir-être le plus propre. En dehors de cela elle ne dit *rien*[29]. L'appel *(Aufruf)* en direction du pouvoir-être le plus propre est pro-vocation *(vor-rufen)* : il projette le *Dasein* vers la possibilité du soi. Mais dans la mesure où, par l'appel, le *Dasein* est arraché à sa perte native dans le « On », dans la mesure où l'appel a toujours déjà dépassé *(übergehen)* la compréhension courante et constante *(zumeist - zunächst)* du *Dasein* à partir du monde de la préoccupation, la voix silencieuse de la conscience est aussi ce qui rend le *Dasein* essentiellement étranger à lui-même.

Cette étrangeté correspond à l'essentielle indétermination de celui qui appelle : « L'auteur de l'appel se dérobe absolument à toute identification possible »[30]. Cette indéterminabilité, mieux cette désidentification est un trait constitutif de l'appel. Ça appelle, ou encore l'appel appelle. L'auteur de l'appel coïncide avec l'appel comme appel adressé à —. Heidegger prend bien soin de défaire tout ce qui pourrait correspondre à une quelconque structure transitive de l'appel. L'appel ne veut être écouté qu'en tant que tel : aucune instance transcendante ne cherche à se frayer un chemin, à travers l'appel, jusqu'au fin fond de la conscience. L'appel n'est appel de rien, et rien n'appelle. On ne saurait donc répondre à la question non pertinente de savoir qui appelle. Ou plutôt si ! mais la seule réponse concevable est alors la suivante : « Le *Dasein* dans la conscience s'appelle lui-même ». Ce qui

revient à dire aussi que la question : Qui appelle ? ne fait que répéter sous une autre forme la question directrice depuis le § 25 : Qui est le *Dasein* ? Pourtant, il importe ici d'être particulièrement attentif : cette proximité de l'appel et de l'appelé — l'appel au sens où le *Dasein* s'appelle —, n'autorise en aucune façon l'identification pure et simple de l'auteur de l'appel et de celui qui est interpellé. En effet, un des traits constitutifs de l'appel ici en question, c'est précisément aussi que « ça appelle contre toute attente et même contre notre volonté »[31]. L'appel est tout puissant, il ne se laisse pas éluder, même s'il est impossible d'identifier celui qui appelle en fonction de points de repères mondains. Si l'appel vient de moi, c'est aussi comme en me tombant dessus[32]. La voix qui appelle figure ou annonce l'autre en moi, elle est comme « une puissance étrangère surgissant à l'intérieur du *Dasein.* » Soulignant le caractère étrangement inquiétant *(unheimlich)* de ce qui appelle, Heidegger demande : « Et si le *Dasein* se retrouvant au fond de son étrangeté était celui qui lance l'appel dans la conscience » ? La question : Qui est le *Dasein* ? (§ 12 et § 25) peut maintenant se redoubler dans la question de l'essentiellement indétermination de ce qui appelle. Celui qui appelle, déterminable dans son identité (« qui ? ») par rien qui soit de l'ordre du monde, « c'est le *Dasein* dans son inquiétante étrangeté, l'être-au-monde originairement jeté "hors-de-chez-soi" *(das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Unzuhause)*, le *"quod"* dans sa nudité jeté dans le rien du monde »[33]. La voix de la conscience pour autant qu'elle appelle est toujours « une voix étrangère », fût-elle celle de l'ami, s'il est vrai qu'elle révèle le *Dasein* dans son essentielle étrangeté. Et pourtant la voix s'adresse à moi, elle me concerne si profondément que je peux dire : *Je* suis cette voix étrangère et/ou amie. L'appel, surgi du dedans et venant de haut sur moi, est la voix de l'ipséité : l'écho à travers lequel s'annonce le Soi dans son étrangeté et son être-jeté. Si en effet celui qui appelle n'est rien de mondain, *personne*, cela ne signifie pas que l'appel n'émanant d'aucun individu en particulier s'imposerait à tous comme une voix qui « obligerait universellement ». Une telle interprétation reposerait sur un grossier contresens : celui qui transformerait l'appel en « injonction » du « on ». Or il importe essentiellement, comme le souligne Heidegger, de ne pas « méconnaître la mince cloison » (*SuZ*, 278) qui sépare entièrement l'appel étrangement inquiétant de toutes les injonctions du « On ». L'appel, dans la mesure où il en appelle toujours à mon pouvoir-être propre, implique à son tour la structure de la *Jemeinigkeit. Je suis* — celui à qui s'adresse l'appel. La voix de la conscience s'adresse à moi, elle est *à moi*, parce qu'elle me devance en direction de mon pouvoir-être et pourtant provient de cet étant que je suis à chaque fois moi-même.

*
* *

Posons ici, sans pouvoir le montrer, qu'avec la dite *Kehre* tout tourne autour de la voix et de l'écoute de ce qui s'adresse à nous — nous autres hommes, les « appelés ». Les cours sur Hölderlin, au milieu des années 30, ainsi que les *Beiträge zur Philosophie* (37-38) — qui esquissent la détermination politiquement décisive du

« peuple » comme « voix » — amorcent un mouvement de pensée qui trouvera une expression particulièrement nette dans le *Nachwort* de 1943, ajouté à la leçon inaugurale de Fribourg : *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* Heidegger y revient en effet sur l'angoisse comme disposition affective fondamentale, caractérisée désormais comme « expérience *(Erfahrung)* de l'être comme de l'autre de tout étant ». Une telle expérience ne s'offre à nous que si nous sommes résolus et disposés à recevoir ce que nous *destine* (« zuschicken ») le rien, c'est-à-dire si « nous ne nous dérobons pas devant la voix silencieuse qui nous dispose à l'effroi de l'abîme »[34]. L'angoisse essentielle est, comme dans *Sein und Zeit*, et comme dans la leçon de 1929, déterminée comme *Stimmung*, « disposition », « tonalité affective » rapportée à l'être/néant, mais la disposition *(Stimmung)* doit *s'entendre* maintenant comme « die von jene Stimme gestimmte Stimmung » : ce qui donne à la *Stimmung* sa détermination et son ton propre, c'est la voix silencieuse de l'être. Il est de la détermination et de la destination de l'homme de se laisser revendiquer par cette voix. Touché par la voix de l'être, l'homme peut « éprouver la merveille des merveilles : que l'étant est ». Ainsi exposé à l'adresse de l'être, sommé de satisfaire à sa « réclamation » *(Anspruch)*, l'homme est essentiellement *der Gerufene* : l'appelé[35].

La coappartenance de l'être et de l'homme (ou mieux du *Dasein* en l'homme), attestée d'abord dans l'être-pour-la-mort, le devancement, la voix de la conscience, se laisse également interpréter comme « obédience » *(Zugehörigkeit)* : situé dans l'obédience de l'être, requis par lui, attentif à sa vocation, l'homme est celui qui répond à l'appel, en répond et par là laisse se déployer en présence l'être. La structure générale de l'adresse commande toute relation de l'homme à l'être. Si être (« Sein ») signifie entrer et se déployer en présence (« Anwesen »), celle-ci, en tant que présence-à, présentée ou adressée-à, est en son fond *Geheiss*, injonction, destinée[36]. Etre homme, c'est ici entendre l'appel, obéir à l'injonction, appartenir au « rufendes Geheiss »[37] qui est la condition de possibilité de toute écoute. C'est dans le texte de 1955 *(Zur Seinsfrage)* que Heidegger se risque à biffer d'une croix de Saint-André le nom d'être ; cette rupture qui n'efface rien mais surajoute plutôt le signe du « quadriparti » *(Geviert)* au plus ancien « mot » de la philosophie, est aussi destinée à tirer toutes les conséquences de la coappartenance « Sein » — « Mensch ». Si l'être, pensé à fond comme *Anwesen, Geheiss, Stimme, rufendes Geheiss, ...*, doit être interprété comme « correspondance », « coappartance » d'un « appel » et d'une « écoute » ou d'une « obédience »[38], alors il faut abandonner aussi résolument le nom d'être que celui d'homme. Or le nom chargé de dire l'essence de l'homme comme *Dasein*, après que l'être eut été lui-même biffé, c'est précisément celui qui réinscrit la mort en lui : *le mortel*.

La finitude qui caractérise en propre l'« homme », c'est son rapport à l'être : l'« homme » est fini (il meurt) parce qu'il a trait à l'ère. Ce trait *(Bezug, Seinsbezug)*, constitutif de l'« homme » comme *Da-sein*, est d'abord celui du « Il faut » *(Brauch, brauchen)*[39], c'est-à-dire aussi bien de l'injonction et de l'appel. Etre *mortel*, ce

n'est point devoir un jour cesser de vivre, mais être revendiqué, touché par l'injonction. — Dans un passage recueilli dans les *Zollikoner Seminare*[40], Heidegger soulignait encore, en 1968, la place centrale de ce que l'on peut nommer la différence mortelle : « La différence de l'être et de l'étant appartient au trait qui rapporte à l'être. Mais expérimenter cette différence implique d'expérimenter ce qui n'est pas l'étant [ce qui n'est rien d'étant]. L'expérience fondamentale de ce « pas-l'étant » *(Nicht-das-Seiende)* est donnée dans le trait qui rapporte à la mort *(Bezug zum Tode)*, dans la mortalité, s'il est vrai que la mort est le dis-cès de l'étant *(Abschied vom Seiendem)*. »[41]

Cette proximité de la différence *(Unterschied)* et du dis-cès *(Abschied)* n'est ici rappelée que comme le signe d'une étude à poursuivre : celle de l'articulation stricte entre l'ultime détermination de la langue (ou du *Wesen der Sprache*) comme « rapport de tous les rapports »[42], et celle de la mort comme recueil, réserve, sanctuaire, saint des saints, où se trouve abrité et gardé, au plus profond et comme au cœur de la *Verbergung* — occultation, recel — le secret de la désoccultation et du désabritement : de l'*alèthéia* au cœur de la *lèthè*[43].

Jean-François Courtine.

1. Cf. Heidegger, « Die Zeit des Weltbildes », *Holzwege*, *Ga.*, 5, pp. 88 sq. ; 106 sq. Sur le débat avec Descartes à l'époque de *Sein und Zeit*, *vid.* J.-L. Marion, « L'*ego* et le *Dasein*. Heidegger et la destruction de Descartes dans *Sein und Zeit* », in *R.M.M.*, 1, 1987.
2. Sur cette détermination heideggérienne de la destruction comme dé-limitation, comme détermination de l'étroitesse du sol phénoménal, *vid.* Rémi Brague, « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec », in *Phénoménologie et Métaphysique*, éd. J.-L. Marion-G. Planty-Bonjour, P.U.F., 1984, pp. 247-273, en particulier p. 253.
3. Cf. entre beaucoup d'autres, T. Gregory, « Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle *Meditationes* di Descartes », *Giornale critico della Filosofia italiana*, IV, 1969, et surtout Anneliese Maier, « Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts », in *Ausgehendes Mittelalter*, vol. 2, Rome, 1967, pp. 367-418.
4. Cf. Heidegger, *Ga.*, 20, p. 435 : « konstitutiv ».
5. *Principia* I, 51 : « Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum ». I, 52 : « Verumtamen non potest substantiam primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit... »
6. Cf. *Ga.*, 20, 403 : « L'angoisse n'est rien d'autre que l'expérience pure et simple de l'être au sens de l'être au monde. Cette expérience peut, mais elle ne doit pas nécessairement..., se montrer, se faire sentir *(sich einstellen)* en un sens insigne dans la mort, ou plus exactement dans le mourir. » Cf. aussi *Sein und Zeit*, p. 187.
7. *Ga.*, 20, 437 : « Diese Gewissheit, dass ich es selbst bin in meinem Sterbenwerden, ist *die Grundgewissheit des Daseins selbst* und ist eine echte Daseinsaussage, während das cogito sum nur der Schein einer solchen ist. ».
8. *Ga.*, 20, 433. Cf. aussi *Sein und Zeit*, 250 F.
9. Cf. *Sein und Zeit*, 7 A, 236 D, 248 C.
10. *Sein und Zeit*, § 45, 233 C. Tr. fr. Fr. Vezin, modifiée.
11. Sur la prédétermination du *Dasein* comme vie *(Leben)*, cf. maintenant *Ga.*, 61, 3e partie, analyse de la « vie facticielle », p. 85 : « Leben = Dasein, in und durch Leben "sein" ».
12. *Sein und Zeit*, 238 B-C.
13. *Sein und Zeit*, 239 C.
14. *Sein und Zeit*, 240 B : « Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen ».
15. *Sein und Zeit*, 240 B. Nous pouvons laisser ici de côté les difficultés qu'entraînerait une telle interprétation du sacrifice dans son application christologique par exemple.

16. *Sein und Zeit*, 250 F : « Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor... Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen... So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. »
17. *Sein und Zeit*, 263 C, 264 B. Cf. aussi déjà à propos de l'angoisse et de son esseulement 187 D-188 A.
18. *Sein und Zeit*, 258 D-259 A. Tr. fr. Fr. Vezin.
19. *Sein und Zeit*, 258 B. Cf. aussi 254-255.
20. *Sein und Zeit*, 263 C : « La mort n'appartient pas seulement au *Dasein*, mais elle interpelle *(beansprucht)* au contraire celui-ci en tant que singulier *(als einzelnes)*. »
21. *Sein und Zeit*, 254 B.
22. *Sein und Zeit*, 266 C : « Die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins bedeutet solange nichts, als nicht das entsprechende ontische Seinkönnen aus dem Dasein selbst erwiesen ist. »
23. *Sein und Zeit*, 267 B.
24. Kant, *Werke*, Ak. Ausg., V, 98 ; VI, 186, 400-401, 438-439 ; IX, 495. - Fichte, *Werke*, éd. I.H. Fichte, II, 258 sq., 298 ; IV, 174.
25. *Sein und Zeit*, 270 B.
26. *Sein und Zeit*, 163 C.
27. *Was ist Metaphysik ?* in *Wegmarken*, *Ga*, 9, 112.
28. *Sein und Zeit*, 271 B.
29. *Sein und Zeit*, 273 C : « Dem angerufenen Selbst wird « nichts » *zu*-gerufen, sondern es ist *aufgerufen* zu ihm selbst, das heisst zu seinem eigensten Seinkönnen. »
30. *Sein und Zeit*, 274 E.
31. *Sein und Zeit*, 275 C : « Der Ruf wird ja gerade nicht und nie *von uns selbst* weder geplant, noch vorbereitet, noch willentlich vollzogen. « Es » ruft, wider Erwarten und gar wider Willen... »
32. *Ibid.* : « ... Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt *aus* mir und doch *über* mich. »
33. *Sein und Zeit*, 276 E-277 A : « Der Rufer ist in seinem Wer « wetlich » durch *nichts* bestimmbar. Er ist das Dasein in seiner Unheimlichkeit, das ursprüngliche geworfene In-der-Welt-sein als Unzuhause, das nackte « Dass » im Nichts der Welt. Der Rufer ist dem alltäglichen Man-selbst unvertraut — so etwas wie eine *fremde* Stimme. »
34. *Wegmarken*, *Ga.* 9, pp. 306-307.
35. *Ibid*, p. 307 : « Einzig der Mensch unter allen Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder : *dass* Seiendes *ist*. Der also in seinem Wesen in die Wahrheit des Seins Gerufene ist daher stets in einer wesentlichen Weise gestimmt. »
36. *Wegmarken*, *Ga.* 9, p. 408 : « Anwesen ("Sein") ist als Anwesen je und je Anwesen zum Menschenwesen, insofern Anwesen Geheiss ist, das jeweils das Menschenwesen ruft. Das Menschenwesen ist als solches hörend, weil es ins rufende Geheiss, ins An-wesen gehört. »
37. *Ibid.*
38. « Zusammengehören von Ruf und Gehör », - « Zugehörigkeit ».
39. Cf. notamment *Was heisst Denken ?*, pp. 114 sq. : *Unterwegs zur Sprache*, p. 30, p. 196.
40. *Zollikoner Seminare*, éd. par Medard Boss, Francfort 1987, p. 230.
41. *Ibid.* Cf. aussi dans le commentaire consacré à Trakl le motif de l'*Abgeschiedenheit*, in *Unterwegs zur Sprache*, pp. 51 sq.
42. *Unterwegs zur Sprache*, p. 176, 188.
43. *Vorträge und Aufsätze*, pp. 151, 177, 256 ; *Der Satz vom Grunde*, 186-187 ; *Unterwegs zur Sprache*, 215.

Ouverture Sénanque, 1971 (100 x 73). *Photo Jacqueline Hyde*

Gilles Deleuze

Un concept philosophique

Un concept philosophique remplit plusieurs fonctions dans des champs de pensée qui sont eux-mêmes définis par des variables internes. Il y a aussi des variables externes (états des choses, moments dans l'histoire) qui sont dans un rapport complexe aux variables internes et aux fonctions. Ce qui veut dire qu'un concept ne meurt pas comme on veut mais seulement à mesure que de nouvelles fonctions dans de nouveaux champs le rendent caduc. C'est aussi pourquoi il n'est jamais très intéressant de critiquer un concept : il vaut mieux construire les nouvelles fonctions et découvrir les nouveaux champs qui le rendent inutile ou inadéquat.

Le concept de sujet n'échappe pas à ces règles. Il a depuis longtemps rempli deux fonctions. Premièrement, une fonction d'universalisation dans un champ où l'universel n'était plus représenté par des essences objectives mais par des actes noétiques ou linguistiques. Ainsi Hume marque l'un des principaux moments de la philosophie du sujet parce qu'il fait appel aux actes qui dépassent le donné (qu'est-ce qui arrive quand je dis « toujours » ou « nécessaire » ?). Le champ correspondant n'est alors pas exactement le champ de la connaissance mais plutot le champ de « la croyance » comme nouvelle base du savoir. Dans quelles conditions peut-on considérer une croyance comme légitime, lorsque j'en dis plus que ce qui m'est donné ? Secondement, le sujet remplit une fonction d'individuation dans un champ où l'individu ne peut plus être une chose ou une âme mais une personne vivante et sentie, qui parle et à qui on parle (Je - Tu). Ces deux aspects du sujet, le « Je » universel et le « moi » individuel, sont-ils nécessairement liés ? Même s'ils le sont, n'y a-t-il pas conflit entre eux, et comment ce conflit peut-il être résolu ? Toutes ces questions commandent ce qui a été appelé la philosophie du sujet, déjà chez Hume mais aussi chez Kant qui confronte un « Je » comme détermination du temps et un « moi » comme déterminable dans le temps. Avec Husserl aussi bien, des questions semblables se posent dans la dernière de ses Méditations cartésiennes.

Pouvons-nous trouver de nouvelles fonctions et de nouvelles variables capables d'accomplir un changement ? Des fonctions de singularisation ont envahi le champ de la connaissance grâce à de nouvelles variables espace-temps. Par singularité, nous n'entendons pas seulement quelque chose qui s'oppose à l'universel mais un élément qui peut être prolongé jusqu'au voisinage d'un autre, de manière à obtenir un

raccordement ; c'est une singularité au sens mathématique du terme. La connaissance et même la croyance ont alors tendance à être remplacées par des notions telles que « agencement » ou « dispositif » qui indiquent une émission et une distribution de singularités. De telles émissions, du genre « coup de dés », constituent un champ transcendantal sans sujet. Le *multiple* devient un substantif, Multiplicité, et la philosophie, *une théorie des multiplicités* qui ne se réfère à nul sujet comme unité préliminaire. Ce qui devient important n'est pas ce qui est vrai ou faux, mais le singulier et le régulier, le remarquable et l'ordinaire. La fonction de singularité remplace celle de l'universalité (dans un nouveau champ où l'universel est sans usage). C'est ce qu'on peut voir même en Droit : la notion juridique de « cas » ou de « jurisprudence » congédie l'universel au profit d'émissions de singularités et de fonctions de prolongation. Une conception du droit basée sur la jurisprudence n'a besoin d'aucun « sujet » des droits. Et réciproquement, une philosophie sans sujet a une conception du droit basée sur la jurisprudence.

Corrélativement, des types d'individuation qui n'étaient pas personnels peuvent s'être imposés. On se demande ce qui fait l'individualité d'un événement : *une* vie, *une* saison, *un* vent, *une* bataille, 5 heures... On peut appeler eccéités ou heccéités ces individuations qui ne constituent plus des personnes ou des « Moi ». Et la question surgit : ne sommes-nous pas de telles eccéités plutôt que des « moi » ? La philosophie et la littérature anglo-américaines sont particulièrement intéressantes de ce point de vue car elles brillent par leur inaptitude à trouver un sens à donner au mot « moi » si ce n'est celui d'une fiction grammaticale. Les événements soulèvent de très complexes questions concernant la composition et la décomposition, la vitesse et la lenteur, la latitude et la longitude, le pouvoir et l'affect. Contre tout personnalisme, psychologique ou linguistique, ils promeuvent une troisième personne, et même une « quatrième personne du singulier », la non-personne ou *Il*, en qui nous nous reconnaissons nous-mêmes ou reconnaissons notre communauté, mieux que dans les échanges vides entre un Je et un Tu.

Bref, nous croyons que la notion de sujet a perdu beaucoup de son intérêt au nom des *singularités pré-individuelles* et des *individuations non-personnelles*. Mais d'opposer des concepts ne suffit pas à savoir ce qui est le mieux ; nous devons confronter le champ des questions auxquelles ils apportent une réponse de manière à découvrir les forces par lesquelles les problèmes se transforment et appellent la constitution de nouveaux concepts. Rien ne tombe en désuétude de ce que les grands philosophes ont écrit sur le sujet mais c'est pourquoi, grâce à eux, nous avons d'autres problèmes à découvrir plutôt qu'à opérer des « retours » qui ne feraient que montrer notre incapacité à les suivre. En quoi la position de la philosophie n'est pas fondamentalement différente de celle de la science ou de l'art.

Gilles Deleuze.
Traduit du texte anglais par R. Major.

Jacques Derrida

« Il faut bien manger » ou le calcul du sujet

Entretien (avec J.-L. Nancy)*

J. D. : Dans la question qui introduit à cette discussion, on peut relever deux formules :

1. « *Qui vient après le sujet ?* », le « qui » faisant déjà signe, peut-être, vers une grammaire qui ne serait plus assujettie au « sujet ».
2. « *Un discours répandu dans une époque récente, conclut à sa simple liquidation* ». (Termes de ta lettre d'invitation).

Or ne faut-il pas prendre une première précaution à l'égard de la *doxa*, qui commande en quelque sorte la formulation même de la question ? Cette précaution ne serait pas une critique. Il est sans doute nécessaire de se référer à une telle *doxa*, ne serait-ce que pour l'analyser et éventuellement la disqualifier. La question « Qui vient *après* le sujet ? » (cette fois je souligne « après ») suppose que, pour une certaine opinion philosophique, aujourd'hui, dans sa configuration la plus visible, quelque chose nommée « sujet » peut être identifiée, comme pourrait être identifié son prétendu dépassement dans des pensées ou des discours identifiables. Cette « opinion » est confuse. La confusion consiste au moins à mélanger grossièrement un grand nombre de stratégies discursives. Si au cours des 25 dernières années, en France, les plus notoires de ces stratégies ont en effet procédé à une sorte d'explication avec « la question du sujet », aucune d'elles n'a cherché à « liquider » quoi que ce soit (je ne sais d'ailleurs pas à quel concept philosophique peut correspondre ce mot, que je comprends mieux dans d'autres codes : finances, banditisme, terrorisme, criminalité civile ou politique ; et on ne

* Jacques Derrida n'avait pu rédiger à temps un texte pour *Topoi*. Il avait proposé la formule d'un entretien. Celui-ci, néanmoins, avait eu lieu trop tard pour pouvoir être transcrit et traduit intégralement dans *Topoi*, qui n'a pu en publier environ que la moitié. Il figure ici presque en entier (non sans l'abandon de certains développements dont les thèmes étaient pourtant annoncés dans *Topoi* : l'ensemble eût été à la fois trop long et parfois trop écarté du thème directeur). Les notes 1 à 6 (partie publiée dans *Topoi*) sont du traducteur anglais, Peter Connor, et destinées à éclairer un réseau de références pour le public anglo-saxon. Ces références sont, comme de juste, réadaptées au contexte français.

parle donc de « liquidation » que dans la position de la loi, voire de la police). Le diagnostic de « liquidation » dénonce en général une illusion et une faute, il accuse : on a voulu « liquider », on a cru pouvoir le faire, nous ne laisserons pas faire. Le diagnostic implique donc une promesse : nous allons faire justice, nous allons sauver ou réhabiliter le sujet. Mot d'ordre, donc : retour au sujet, retour du sujet. Il faudrait d'ailleurs, soit dit par ellipse, se demander si la structure de tout sujet ne se constitue pas dans la possibilité de cette forme de répétition qu'on appelle *retour*, et si, plus sérieusement, elle n'est pas essentiellement *devant la loi*, le rapport à la loi et l'expérience même, s'il en est, de la loi, mais laissons. Prenons quelques exemples de cette confusion, en nous aidant de noms propres comme d'indices. Lacan a-t-il « liquidé » le sujet ? Non. Le « sujet » décentré dont il parle n'a sans doute pas les traits du sujet classique (et encore, faudrait voir de plus près...), il reste pourtant indispensable à l'économie de la théorie lacanienne. Il est aussi un corrélat de la loi.

J.-L. N. : Mais Lacan est peut-être le seul à avoir tenu à garder le nom...

J. D. : Peut-être pas le seul, justement. Nous reparlerons plus tard de Philippe Lacoue-Labarthe, mais notons déjà que la théorie althussérienne, par exemple, ne cherche à discréditer une certaine autorité du sujet qu'en reconnaissant à l'instance du « sujet » une place irréductible dans une théorie de l'idéologie, idéologie qui est aussi irréductible, *mutatis mutandis*, que l'illusion transcendantale dans la dialectique kantienne. Cette place est celle d'un sujet constitué par l'interpellation, par son être-interpellé (encore l'être-devant-la-loi, le sujet comme sujet assujetti à la loi et responsable devant elle). Sur le discours de Foucault, il y aurait des choses différenciées à dire selon les moments de son développement. Il s'agit peut-être là d'une histoire de la subjectivité qui, malgré certaines déclarations massives sur l'effacement de la figure de l'homme, n'a certainement pas consisté à « liquider » Le Sujet. Et dans sa phase ultime, là encore, retour de la morale et d'un certain sujet éthique. Pour ces trois discours (Lacan, Althusser, Foucault), pour certaines des pensées qu'ils privilégient (Freud, Marx, Nietzsche), le sujet est peut-être réinterprété, resitué, réinscrit, il n'est certainement pas « liquidé ». La question « qui ? », notamment chez Nietzsche, y insiste avec d'autant plus de force. C'est aussi vrai de Heidegger, référence ou cible fondamentale de la *doxa* dont nous parlons. Le questionnement ontologique qui porte sur le *subjectum* dans ses formes cartésienne et post-cartésienne est tout sauf une liquidation.

J.-L. N. : Cependant, pour Heidegger, l'époque qui se clôt comme époque de la métaphysique, qui clôt peut-être l'époqualité comme telle, c'est l'époque de la métaphysique de la subjectivité, et la fin de la philosophie, c'est la sortie de la métaphysique de la subjectivité...

J. D. : Mais cette « sortie » n'est pas une sortie, elle ne se laisse pas assimiler à un passage au-delà, à une péremption, encore moins à une « liquidation ».

J.-L. N. : Non, mais je ne vois pas chez Heidegger, positivement ou affirmativement,

quel fil serait encore à tirer de la thématique ou de la problématique du sujet alors que je peux le voir s'il s'agit de la vérité, s'il s'agit de la manifestation, s'il s'agit du phénomène...

J. D. : Oui. Mais deux choses. Le développement très sommaire que je viens de risquer répondait vite à ce qu'il peut y avoir de sommaire, justement, dans cette *doxa* qui ne se donne pas la peine d'analyser de près, de façon différentielle, les stratégies différenciées de tous ces traitements du « sujet ». Nous aurions pu prendre des exemples plus proches de nous, mais laissons. L'effet doxique consiste à dire : tous ces philosophes croient avoir mis le sujet derrière eux...

J.-L. N. : Donc, il s'agirait maintenant d'y revenir, et ça, c'est un mot d'ordre.

J. D. : C'est cet effet de mot d'ordre que je visais. Deuxième chose : ce que tu appelais le « fil à tirer », chez Heidegger, suit peut-être, entre autres voies, celles d'une *analogie* (à traiter très prudemment) entre la fonction du *Dasein* dans *Sein und Zeit* et celle du sujet dans un dispositif ontologico-transcendantal, voire éthico-juridique. Le *Dasein* est irréductible à une subjectivité, certes, mais l'analytique existentiale conserve encore les traits formels de toute analytique transcendantale. Le *Dasein* et ce qui y répond à la question « qui ? » vient, en déplaçant certes beaucoup de choses, occuper la place du « sujet », du *cogito* ou du « *Ich denke* » classique. Il en garde certains traits essentiels (liberté, décision-résolue, pour reprendre cette vieille traduction, rapport ou présence à soi, « appel » *(Ruf)* vers la conscience morale, responsabilité, imputabilité ou culpabilité originaire *(Schuldigsein)* etc. Et quels qu'aient été les mouvements de la pensée de Heidegger après « *Sein und Zeit* » et « après » l'analytique existentiale, ils n'ont rien laissé « derrière », « liquidé ».

J.-L. N. : Tu vises donc, dans ma question, le « venir après » comme induisant quelque chose de faux, ou de dangereux...

J. D. : Ta question se fait l'écho, pour des raisons stratégiques légitimes, d'un discours d'« opinion » qu'il faut commencer, me semble-t-il, par critiquer ou déconstruire. Je n'accepterais pas d'entrer dans une discussion au cours de laquelle on supposerait savoir ce qu'est le sujet, ce « personnage » dont il irait de soi qu'il est le même pour Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Foucault, Althusser et quelques autres, qui tous s'entendraient à le « liquider ». La discussion commencerait à m'intéresser au moment où, au-delà de la confusion intéressée de cette *doxa*, on en viendrait à une question plus sérieuse, plus nécessaire. Par exemple : si à travers toutes ces stratégies différenciées le « sujet », sans avoir été « liquidé », s'est trouvé réinterprété, déplacé, décentré, réinscrit, alors 1. qu'advient-il des problématiques qui semblaient présupposer une détermination classique du sujet (objectivité scientifique ou autre, éthique, droit, politique, etc.) et 2. qui ou qu'est-ce qui « répond » à la question « qui » ?

J.-L. N. : Pour moi, « qui » désignait une *place*, cette place « du sujet » qui apparaît justement par sa déconstruction même.

Quelle est la place que le *Dasein*, par exemple, vient occuper ?

J. D. : Pour élaborer cette question d'allure topologique (« Quelle est la place du sujet ? »), peut-être faut-il renoncer à l'impossible, c'est-à-dire à reconstituer ou à reconstruire ce qui aurait été déconstruit (et qui se serait d'ailleurs déconstruit « de lui-même », offert depuis toujours à la déconstruction « de soi-même », expression dans laquelle se concentre toute la difficulté) et plutôt se demander ceci : qu'est-ce que, dans une tradition qu'il faudrait identifier de façon rigoureuse (disons pour l'instant celle qui va de Descartes à Kant et à Husserl), on désigne sous le concept de sujet, de telle sorte qu'une fois certains prédicats déconstruits, l'unité du concept et du nom en soit radicalement affectée ? Ces prédicats seraient par exemple la structure subjective comme *être-jeté* — ou posé-dessous — de la substance ou du substrat, de l'*hypokeimenon*, avec ses qualités de stance ou de stabilité, de présence permanente, de maintenance dans le rapport à soi, ce qui lie le « sujet » à la conscience, à l'humanité, à l'histoire... et surtout à la loi, comme sujet assujetti à la loi, sujet soumis à la loi dans son autonomie même, à la loi éthique ou juridique, à la loi ou au pouvoir politique, à l'ordre (symbolique ou non)...

J.-L. N. : Est-ce que tu proposes de reformuler la question en gardant, dans un usage positif, le nom de « sujet » ?

J. D. : Pas nécessairement, je garde provisoirement le nom comme index dans la discussion mais je ne vois pas la nécessité de garder à tout prix le mot de sujet, surtout si le contexte et les conventions du discours risquent de réintroduire ce qui est justement en question.

J.-L. N. : Je vois mal comment garder ce nom sans des malentendus énormes. Mais à la place du « sujet », il y a quelque chose comme un lieu, un point de passage singulier. C'est comme l'écrivain pour Blanchot : lieu de passage, d'émission d'une voix qui capte la « rumeur » et se détache d'elle, mais qui n'est pas un « auteur » au sens classique. Ce lieu, comment le nommer ? La question « qui ? » semble garder quelque chose du sujet, peut-être...

J. D. : Oui.

J.-L. N. : Mais le « quoi » ne convient pas mieux, par exemple le « processus », le « fonctionnement », le « texte » ?

J. D. : Dans le cas du texte, je ne dirais pas un « quoi »...

J.-L. N. : Peux-tu préciser ?

J. D. : Oui, un peu plus tard, ça peut attendre. Je supposais naïvement que nous devions éviter de parler du « sujet » comme nous l'avons fait ou le ferions, toi ou moi, mais c'est idiot. Nous y ferons allusion plus tard. Oui, c'est idiot. D'ailleurs, on pourrait mettre en scène le sujet, *soumettre* en scène le sujet dans sa subjectivité comme l'*idiot* même (l'innocent, le propre, le vierge, l'originaire, le natif, le naïf, le grand commençant : aussi grand, érigé, autonome que *soumis*, etc.).

Dans le texte ou l'écriture, tels du moins que j'ai essayé de les interroger, il y a, je ne dirai pas une place (et c'est toute une question, cette topologie d'une certaine non-place assignable, à la fois nécessaire et introuvable) mais une instance (sans stance, d'un « sans » sans négativité) pour du « qui », un « qui » assiégé par la problématique de la trace et de la différance, de l'affirmation, de la signature et du nom dit propre, du *jet* (avant tout sujet, objet, projet) comme *destinerrance* des envois. J'ai essayé d'élaborer cette problématique sur de nombreux exemples.

Revenons un peu en arrière et repartons de la question « qui ? » (je note d'abord, comme entre parenthèses, qu'il ne suffit peut-être pas de substituer un « qui » très indéterminé à un « sujet » trop lourdement chargé de déterminations métaphysiques pour opérer un déplacement décisif. Dans l'expression *la « question "qui ?" »*, l'accent pourrait aussi se porter plus tard sur le mot *« question »*. Non seulement pour se demander *qui* pose la question ou *au sujet de qui* se pose la question (autant de syntaxes qui décident déjà de la réponse), mais s'il y a du sujet, non, du « qui » avant le pouvoir de questionner. Je ne sais pas encore qui peut se demander cela et comment. Mais on voit déjà s'ouvrir plusieurs possibilités : le « qui » peut être là avant et comme le pouvoir de questionner (c'est ainsi, finalement, que Heidegger identifie le *Dasein* et le choisit comme fil conducteur exemplaire dans la question de l'être) ou bien il peut être, et cela revient au même, ce qui est rendu possible par le pouvoir de questionner à son sujet (qui est qui ? qui est-ce ?). Mais il y a une autre possibilité, qui m'intéresserait davantage à ce point : elle déborde la question même, réinscrit celle-ci dans l'expérience d'une « affirmation », d'un « oui » ou d'un « en-gage » (c'est le mot dont je me sers dans *De l'esprit* pour décrire la *Zusage*, cet acquiescement au langage, à la marque, que suppose la question la plus originaire), ce « oui, oui »[1] qui répond avant même de pouvoir former une question, qui est responsable sans autonomie, avant et en vue de toute autonomie possible du qui-sujet, etc. Le rapport à soi ne peut être, dans cette situation, que de différance, c'est-à-dire d'altérité ou de trace. Non seulement l'obligation ne s'y atténue pas mais elle y trouve au contraire sa seule possibilité, qui n'est ni subjective, ni humaine. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit inhumaine ou sans sujet mais que c'est à partir de cette *affirmation* disloquée (donc sans « fermeté » ni « fermeture ») que quelque chose comme le sujet, l'homme ou qui que ce soit, peut prendre figure. Je ferme cette longue parenthèse).

Revenons en arrière. Que visons-nous à travers les déconstructions du « sujet » en nous demandant ce qui, dans la structure du sujet classique, continue d'être requis par la question « qui ? »

A ce que nous venons de nommer (nom propre en exappropriation, signature ou affirmation sans fermeté, trace, différance de soi, destinerrance, etc.), j'ajouterai ce qui reste à la fois requis par la définition du sujet classique et par ces derniers motifs non-classiques, à savoir une certaine *responsabilité*. La singularité du « qui » n'est pas l'individualité d'une chose identique à elle-même, ce n'est pas un atome. Elle se disloque ou se divise en se rassemblant pour répondre à l'autre, dont l'appel précède en quelque sorte sa propre identification à soi, parce qu'à cet appel je ne peux que répondre, avoir déjà répondu, même si je crois y répondre « non » (j'essaie

d'expliquer ça ailleurs, notamment dans *Ulysse Gramophone*). Voilà sans doute le lien avec les grandes questions de la responsabilité éthique, juridique, politique autour desquelles s'est constituée la métaphysique de la subjectivité. Mais si l'on veut éviter de reconstituer trop vite le programme de cette métaphysique et d'en subir les contraintes subreptices, mieux vaut procéder plus lentement et ne pas se précipiter vers ces mots...

J.-L. N. : Pour moi, le sujet est avant tout, comme chez Hegel, « ce qui peut retenir en soi sa propre contradiction ». Dans la déconstruction de cette « propriété », il me semble que le « ce qui », le « quoi » du « soi », fait apparaître la place, et la question, d'un *qui*, qui ne serait plus « à soi » de cette façon. Un *qui* n'ayant plus *cette* propriété, et pourtant, un *qui*. C'est sur « lui » que j'interroge.

J. D. : Toujours à titre préliminaire, n'oublions pas les mises en garde de Nietzsche devant ce qui peut lier la métaphysique et la grammaire. Ces mises en garde doivent être ajustées, problématisées à leur tour mais elles restent nécessaires. Ce que nous cherchons à travers la « question "qui ?" » ne relève peut-être plus de la grammaire, voire d'un pronom relatif ou interrogatif qui renvoie toujours à la fonction grammaticale de sujet. Comment se défaire de ce contrat entre la grammaire du sujet ou du substantif et l'ontologie de la substance ou du sujet ? La singularité différante que j'ai nommée ne répond peut-être même pas à la forme grammaticale « qui » dans une phrase selon laquelle « qui » est le sujet d'un verbe qui vient, lui, après le sujet, etc. D'autre part, si la pensée freudienne n'a pas été pour rien dans le décentrement du sujet dont on a beaucoup parlé ces dernières années, le « moi » est-il le seul, dans les éléments de la topique ou dans la distribution des positions de l'inconscient, à répondre à la question « qui ? » ? Et si oui, quelles en seraient les conséquences ?

Dès lors, si la « singularité » est un motif que nous retenons pour l'intant, il n'est pas sûr ni *a priori* nécessaire que « singularité » se traduise par « qui » ou reste un privilège du « qui ». Au moment même où ils ont marqué, disons, de la méfiance pour la métaphysique substantialiste ou subjectiviste, Nietzsche et Heidegger, quelles que soient entre eux les différences les plus graves, ont continué à accréditer la question « qui ? » et ont soustrait le « qui » à la déconstruction du sujet. Mais nous pouvons encore nous demander jusqu'à quel point c'est légitime. *Inversement*, et pour multiplier encore les précautions préliminaires et ne pas négliger l'enchevêtrement essentiel de cette étrange histoire, comment oublier que même dans l'idéalisme transcendantal le plus caractérisé, celui de Husserl, même là où l'origine du monde est décrite après la réduction phénoménologique, comme conscience originaire dans la forme de l'ego, même dans une phénoménologie qui détermine l'être de l'étant comme objet en général pour un sujet en général, même dans cette grande philosophie du sujet transcendantal, les interminables analyses génétiques (dites passives) de l'*ego*, du temps et de l'*alter ego* reconduisent à une zone pré-égologique et pré-subjective. Il y a donc là, au cœur de ce qui passe et se

donne pour un idéalisme transcendantal, un horizon de questionnement qui n'est plus commandé par la forme égologique de la subjectivité ou de l'intersubjectivité.

Dans la conjoncture philosophique française, le moment où une certaine hégémonie centrale du sujet se trouvait remise en question, dans les années soixante, ce fut aussi le moment où, la phénoménologie étant encore très présente, on commençait à s'intéresser à ces lieux du discours husserlien dans lesquels la forme égologique et plus généralement subjective de l'expérience transcendantale paraissait plus *constituée* que *constituante*, en somme aussi fondée que précaire. La question du temps et de l'autre se liait à celle de cette genèse transcendantale passive...

J.-L. N. : C'est quand même en pénétrant *dans* la constitution husserlienne, en la « forçant », que tu as entamé ton propre travail...

J. D. : C'est à l'intérieur, si on peut dire (mais justement il y va d'une effraction de l'intérieur) du présent vivant, cette *Urform* de l'expérience transcendantale, que le sujet compose avec du non-sujet ou que l'*ego* se trouve marqué, sans pouvoir en faire l'expérience originaire et présentative, par du non-*ego* et surtout de l'*alter ego*. L'*alter ego* ne peut pas se présenter, devenir une présence originaire pour l'*ego*. Il y a seulement une apprésentation analogique de l'*alter ego*. Celui-ci ne peut jamais être donné « en personne », il résiste au principe des principes de la phénoménologie, à savoir la donnée intuitive de la présence originaire. Cette dislocation du sujet absolu depuis l'autre et depuis le temps ne se produit pas, ne conduit pas *au-delà* de la phénoménologie, mais, sinon en elle, du moins sur son bord, sur la ligne même de sa possibilité. C'est au moment où l'on s'est intéressé à ces difficultés, de manière fort différente (Lévinas, Tran Duc Tao, moi-même[2]) que, suivant aussi d'autres trajets (Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger), dans les années 50-60, on a commencé à déplacer la centralité du sujet et à élaborer à son endroit ce discours du « soupçon », comme certains disaient alors. Mais si certaines prémisses se trouvent « dans » Husserl, je suis sûr qu'on pourrait en faire une démonstration analogue chez Descartes, Kant, Hegel. A propos de Descartes, on pourrait découvrir, par exemple dans la direction de ton travail (cf. *Ego Sum*, Paris, 1979), des paradoxes, des apories, des fictions ou des affabulations analogues. Non pas identiques mais analogues. Cela aurait au moins la vertu de désimplifier, de « déshomogénéiser » la référence à quelque chose comme le Sujet. Il n'y a jamais eu pour personne Le Sujet, voilà ce que je voulais commencer par dire. Le sujet est une fable, tu l'as très bien montré, et ce n'est pas cesser de le prendre au sérieux (il est le sérieux même) que de s'intéresser à ce qu'une telle fable suppose de parole et de fiction *convenue*...

J.-L. N. : Tout ce que tu rappelles revient à souligner qu'il n'y a pas et qu'il n'y a jamais eu de présence-à-soi qui ne mette pas en jeu *l'écart* du soi que cette présence demande, en somme. « Déconstruire », ici, revient à montrer cet écart au sein de la présence, et du même coup, cela empêche de séparer simplement une « métaphysique du sujet » périmée, et une autre pensée, qui

serait, d'un seul coup, ailleurs. Cependant, *il s'est passé quelque chose*, il y a une *histoire* et de la pensée du sujet, et de sa déconstruction. Ce que Heidegger détermine comme « époque » de la subjectivité, cela a-t-il eu lieu, ou bien « le sujet » a-t-il toujours été seulement effet de surface, retombée qu'on ne peut pas imputer aux penseurs ? Mais dans ce cas, de quoi parle Heidegger ?

J. D. : Enorme question. Je ne suis pas sûr de pouvoir l'aborder de front. A quelque degré que je puisse souscrire au discours heideggerien au sujet du sujet, j'ai toujours été un peu gêné par la délimitation heideggerienne de l'époque de la subjectivité. Ses questions sur l'insuffisance ontologique de la position cartésienne de la subjectivité me paraissent sans doute nécessaires mais insuffisantes, notamment dans ce qui lierait la subjectivité à la *représentation*, et le couple sujet-objet aux présuppositions du principe de raison dans sa formulation leibnizienne. J'ai essayé de l'expliquer ailleurs. La forclusion de Spinoza me paraît signifiante. Voilà un grand rationalisme qui ne s'appuie pas sur le principe de raison (en tant que celui-ci privilégie chez Leibniz et la cause finale et la représentation). Le substantialisme rationaliste de Spinoza critique radicalement et le finalisme et la détermination représentative (cartésienne) de l'idée ; ce n'est donc pas une métaphysique du cogito ou de la subjectivité absolue. L'enjeu de cette forclusion est d'autant plus grave et signifiant que l'époque de la subjectivité déterminée par Heidegger est aussi celle de la rationalité ou du rationalisme technoscientifique de la métaphysique moderne...

J.-L. N. : Mais si la forclusion de Spinoza tient précisément à ce que Spinoza se sépare de ce qui domine ailleurs, cela ne confirme-t-il pas cette domination ?

J. D. : Ce n'est pas seulement le cas de Spinoza qui m'importe ici. Heidegger définit une hégémonie moderne du sujet de la représentation et du principe de raison. Or si sa délimitation opère par forclusion injustifiée, c'est l'interprétation de l'époque qui risque de devenir problématique. Tout alors le devient dans ce discours.

Et je greffe une autre remarque en ce lieu. Nous parlions de la déhiscence, de la dislocation intrinsèque, de la différance, de la destinerrance, etc. Certains pourraient dire : mais justement, ce que nous appelons « sujet », ce n'est pas l'origine absolue, la volonté pure, l'identité à soi ou la présence à soi d'une conscience mais bien cette non-coïncidence avec soi. Voilà une riposte à laquelle il nous faudrait revenir. De quel droit appeler cela sujet ? De quel droit, inversement, interdirait-on d'appeler cela « sujet » ? Je pense à ceux qui voudraient reconstruire aujourd'hui un discours sur le sujet qui ne soit pas pré-déconstructif, sur un sujet qui n'ait plus la figure de la maîtrise de soi, de l'adéquation à soi, centre et origine du monde, etc., mais définirait plutôt le sujet comme l'expérience finie de la non-identité à soi, de l'interpellation indérivable en tant qu'elle vient de l'autre, de la trace de l'autre, avec les paradoxes ou les apories de l'être-devant-la-loi, etc. On retrouvera peut-être ce fil plus tard. Pour l'instant, puisque nous parlons de Heidegger, laisse-moi ajouter ceci. Je crois à la force et à la nécessité (donc aussi à une

certaine irréversibilité) du geste par lequel Heidegger *substitue* un certain concept de *Dasein* à un concept de sujet encore trop marqué par les traits de l'étant *vorhandene, donc par une interprétation du temps*, et insuffisamment interrogé dans sa structure ontologique. Les conséquences de ce déplacement sont immenses. On n'en a sans doute pas encore pris toute la mesure. Pas question de les déployer ici en improvisant, mais je voulais seulement marquer ceci : le temps et l'espace de ce déplacement ouvraient un hiatus, marquaient une béance, ils laissaient fragiles ou rappelaient à leur fragilité ontologique essentielle les fondements éthiques, juridiques, politiques de la démocratie et de tous les discours qu'on peut opposer au national-socialisme sous toutes ses formes (les « pires » ou celles que Heidegger et d'autres ont pu rêver de leur opposer). Ces fondements étaient et restent scellés pour l'essentiel dans une philosophie du sujet. On aperçoit très vite la question, qui pourrait être aussi la tâche : peut-on prendre en compte la nécessité de l'analytique existentiale dans ce qu'elle ébranle du « sujet » et s'orienter vers une éthique, un droit, une politique (ces mots conviendront-ils encore ?) voire une « autre » démocratie (sera-ce encore une démocratie ?), en tout cas vers un autre type de responsabilité qui garde contre ce que j'appelais très vite le « pire » il y a un instant ? N'attends pas de moi une réponse à la dimension d'une formule. Je crois que nous sommes un certain nombre à ne travailler qu'à cela, à nous laisser travailler par cela, qui ne peut avoir lieu que lors d'un long et lent trajet. Cela ne dépend pas d'un décret spéculatif, encore moins d'une opinion. Peut-être même pas seulement de la discursivité philosophique. Cela dit, quelles que soient la force, la nécessité ou l'irréversibilité du geste heideggerien, le point de départ de l'analytique existentiale reste tributaire de cela même qu'il met en question. Tributaire en ceci, que j'isole du réseau de difficultés que j'y avais associées au début de *De l'esprit* (sur la question de la question, la technique, l'animalité et l'épochalité) et qui se lie plus étroitement à l'axiomatique du sujet : le point de départ choisi, l'étant exemplaire pour une « lecture » du sens de l'être, c'est l'étant que *nous* sommes, nous les êtres *questionnants*, nous qui, en tant qu'ouverts à la question de l'être et de l'être de l'étant que nous sommes, avons ce rapport de présence ou de proximité, ce rapport à soi, en tout cas, qui manque à tout ce qui n'est pas *Dasein*. Même si le *Dasein* n'est pas le sujet, ce point de départ (d'ailleurs assumé par Heidegger comme ontologico-phénoménologique) reste analogue, dans sa « logique », à ce dont il hérite en entreprenant de le déconstruire ; ce n'est pas une faute, c'est sans doute une phrase indispensable, mais maintenant...

J.-L. N. : Je voudrais te faire remarquer ceci : tout à l'heure, tu faisais tout pour écarter, pour disperser l'idée *d'une* problématique « classique » du sujet. A présent, tu vises chez Heidegger ce qui resterait tributaire de la pensée ou de la position classique du sujet. Cela me paraît un peu contradictoire.

J. D. : Je n'ai pas dit « il n'y a pas de problématique du sujet », mais : « elle ne se laisse pas réduire à l'homogénéité ». Cela ne doit pas interdire, au contraire, de chercher à définir, pourvu qu'on tienne compte des différences, certaines analogies ou ressources

communes. Par exemple le point de départ dans une structure de *rapport à soi comme tel et de réappropriation* me paraît commun aussi bien à l'idéalisme transcendantal, à l'idéalisme spéculatif comme pensée de la subjectivité absolue, qu'à l'analytique existentiale qui en propose la déconstruction. *Sein und Zeit* concerne toujours les possibilités les plus propres du *Dasein* dans son *Eigentlichkeit*, quelle que soit la singularité de cette « propriation » qui n'est pas, en effet, une subjectivation. De plus le point de départ de l'analytique existentiale dans le *Dasein* ne privilégie pas seulement le rapport à soi, mais le pouvoir de questionner. Or j'ai essayé de montrer (*De l'esprit* p. 147 n.l. sq) ce que cela supposait et ce qui pouvait se passer, chez Heidegger même, quand ce privilège de la question se compliquait ou se déplaçait. Pour faire vite, je dirais que c'est dans le rapport au « oui » ou à la *Zusage* présupposés par toute question qu'il faut chercher une nouvelle détermination (post-déconstructive) de la responsabilité du « sujet ». Mais il m'a toujours semblé qu'il valait mieux, une fois ce chemin frayé, oublier un peu le mot. Non pas l'oublier, il est inoubliable, mais le ranger, l'assujettir aux lois d'un contexte qu'il ne domine plus depuis le centre. Autrement dit, ne plus en parler, mais l'écrire, écrire « sur » lui, comme sur le « subjectile » par exemple[3].

En insistant sur le *comme tel*, je désigne de loin l'inévitable retour d'une distinction dogmatique entre le rapport à soi *humain*, c'est-à-dire d'un étant capable de conscience, de langage, d'un rapport à la mort comme telle, etc., et un rapport à soi *non-humain*, incapable du *comme tel* phénoménologique — et c'est encore la question de l'animal qui revient[4]. Jamais la distinction entre l'animal (qui n'a ou n'est pas un *Dasein*) et l'homme n'a été aussi radicale ni aussi rigoureuse, dans la tradition philosophique occidentale, que chez Heidegger. L'animal ne sera jamais ni sujet ni *Dasein*. Il n'a pas non plus d'inconscient (Freud) ni de rapport à l'autre comme autre, pas plus qu'il n'y a de visage animal (Lévinas). C'est à partir du *Dasein* que Heidegger détermine l'humanité de l'homme.

Pourquoi ai-je rarement parlé de « sujet » ou de « subjectivité », mais seulement, ici ou là, d'« effet de subjectivité » ? Parce que le discours sur le sujet, là même où il reconnaît la différence, l'inadéquation, la déhiscence dans l'auto-affection, etc., continue à lier la subjectivité à l'homme. Même s'il reconnaît que l'« animal » est capable d'auto-affection (etc.), ce discours ne lui accorde évidemment pas la subjectivité — et ce concept reste alors marqué par toutes les présuppositions que je viens de rappeler. Il y va aussi, bien sûr, de la responsabilité, de la liberté, de la vérité, de l'éthique et du droit.

La « logique » de la trace ou de la différance détermine la réappropriation comme une ex-appropriation. La ré-appropriation produit nécessairement le contraire de ce qu'apparemment elle vise. L'ex-appropriation n'est pas le propre de l'homme. On peut en reconnaître les figures différantielles dès qu'il y a rapport à soi dans sa forme la plus « élémentaire » (mais il n'y a pas d'élémentaire pour cette raison même).

J.-L. N. : Dès lors que tu ne veux pas limiter une éventuelle « subjectivité » à l'homme, pourquoi te limiter à l'animal ?

J. D. : On ne doit rien exclure. J'ai dit « animal » par commodité et pour me servir d'un index aussi classique que dogmatique. La différence entre l'« animal » et le « végétal » reste aussi problématique. Bien entendu, le rapport à soi dans l'ex-appropriation est radicalement différent (et c'est pourquoi il s'agit d'une pensée de la différance, non de l'opposition) s'il s'agit de ce qu'on appelle le « non-vivant », le « végétal », l'« animal », l'« homme » ou « Dieu ». La question revient toujours à la différence entre le vivant et le non-vivant. J'avais essayé de marquer la difficulté qu'elle présente aussi bien chez Hegel et chez Husserl, que chez Freud ou Heidegger...

J.-L. N. : Pour ma part, en travaillant sur la liberté, j'ai été conduit à me demander si la répartition heideggerienne entre *Dasein*, d'un côté, et *Vor- ou Zu- handensein* de l'autre côté, ne reconstituait pas, pour le tout de l'étant, une espèce de distinction sujet-objet.

J. D. : Les catégories de *Vorhandenheit* et de *Zuhandenheit* sont aussi destinées à éviter celles d'objet (corrélat du sujet) et d'instrument. Le *Dasein* est d'abord jeté. Ce qui relierait l'analytique du *Dasein* à l'héritage du sujet, ce serait peut-être davantage la détermination du *Dasein* comme *Geworfenheit*, son être-jeté originaire : non pas celle d'un *sujet* qui viendrait à être *jeté*, mais un être-jeté plus originaire que la subjectivité et donc aussi que l'objectivité. Passivité plus originaire que la passivité traditionnelle et que le *Gegenstand* (*Gegenwurf*, le vieux mot allemand pour *objet* garde cette référence au jeter sans la stabiliser encore dans la stance d'un *stehen*. (Je me permets de renvoyer ici à ce que je dis de la désistance du sujet selon Philippe Lacoue-Labarthe, in *Psyché*...) J'essaie de penser cette expérience du jeter/être jeté du subjectile hors des protocoles heideggeriens dont je parlais tout à l'heure et en la reliant à une autre pensée de la destination, du hasard et de la destinerrance (cf. encore, par exemple, « Mes chances », in *Confrontation* n° 19 ; j'y situe un rapport forclos entre Heidegger et une pensée de type démocritéen).

J.-L. N. : Que devient le *qui* de la question, dans cet être-jeté ?

J. D. : Dès la « naissance », sans doute avant elle, l'être-jeté se réapproprie, ou plutôt s'ex-approprie dans des formes qui ne sont pas encore celles du *sujet* ou du *projet*. La question « qui ? » devient alors « qui (est) jeté » ? « qui » devient « qui » depuis la destinerrance de l'être-jeté ? Qu'il s'agisse toujours de la trace, mais aussi d'itérabilité (cf. *Limited Inc*...), cela signifie que cette ex-appropriation ne peut pas se stabiliser absolument dans la forme du sujet. Celui-ci suppose la présence, c'est-à-dire la substance, la stase, la stance. Ne pas pouvoir se stabiliser *absolument*, cela signifierait pouvoir *seulement* se stabiliser : relative stabilisation de ce qui reste *instable*, ou plutôt *non-stable*. L'ex-appropriation ne se ferme plus, elle ne se totalise jamais. Il ne faudrait pas prendre ces figures pour des

métaphores (la métaphoricité suppose l'ex-appropriation) ni les déterminer selon l'opposition grammaticale actif/passif. Entre le jeté et la chute *(Verfallen)* il y a là aussi un lieu de passage possible. Pourquoi la *Geworfenheit*, sans être remise en question, se laisse-t-elle marginaliser ensuite dans la pensée de Heidegger, c'est ce qu'il faut continuer à interroger. Et l'ex-appropriation n'est pas une limite, si on entend sous ce mot une fermeture ou une négativité. Elle suppose l'irréductibilité du rapport à l'autre. L'autre résiste à toute subjectivation, et même à l'intériorisation-idéalisation de ce qu'on appelle le travail du deuil. Le non-subjectivable dans l'expérience du deuil, c'est ce que j'ai tenté de décrire dans *Glas* ou dans *Mémoires (pour Paul de Man)*. Il y a dans ce que tu décris comme une expérience de la liberté, dans ton dernier livre (5), une ouverture qui résiste aussi à la subjectivation, c'est-à-dire à ce concept moderne de la liberté comme liberté subjective. Je pense que nous devrons y revenir.

J.-L. N. : Dans ce que tu appelles ex-appropriation, en tant qu'elle ne se ferme pas et *bien qu'elle* ne se ferme pas (disons dans et malgré la « passivité ») n'y a-t-il pas aussi nécessairement quelque chose de l'ordre de la *singularité* ? C'est en tout cas quelque chose de l'ordre du singulier que j'ai visé avec la question *qui ?*.

J. D. : Sous le titre de *Jemeinigkeit*, au-delà ou en deçà du « moi » subjectif ou de la personne, il y a pour Heidegger une singularité, une irremplaçabilité, du non-substituable dans la structure du *Dasein*. Singularité ou solitude irréductible dans le *Mitsein* (condition aussi du *Mitsein*), mais ce n'est pas celle de l'individu. Ce dernier concept risque toujours de faire signe et vers l'*ego* et vers une indivisibilité organique ou atomique. Le *Da* du *Dasein* se singularise sans être réductible à aucune des catégories de la subjectivité humaine (moi, être raisonnable, conscience, personne), précisément parce que celles-ci le présupposent.

J.-L. N. : Tu vas au-devant de la question « qui vient après le sujet ? « retournée sous la forme « qui vient avant le sujet ? ».

J. D. : Oui, mais « avant » n'a plus de sens chronologique, logique, ni même ontologico-transcendantal si on tient compte, comme j'ai essayé de le faire, de ce qui résiste ici aux schèmes traditionnels des questions ontologico-transcendantales.

J.-L. N. : Mais je ne saisis pas encore si tu laisses ou non une place à la question *qui ?*. Si tu lui reconnais une pertinence, ou si au contraire tu ne veux pas la poser, si tu veux passer ici à côté de toute question.

J. D. : Ce par quoi je me trouve non pas installé, mais inquiété, commandé aussi, c'est la nécessité de repérer, partout où on répond à la question « qui ? », non seulement en termes de sujet mais aussi de *Dasein*, des oppositions conceptuelles qui n'ont pas encore été suffisamment interrogées, y compris par Heidegger. J'y faisais allusion tout à l'heure et c'est ce que j'ai tenté dans toutes mes références à Heidegger. On ne pourra refondre, sinon refonder de façon rigoureuse un discours

sur le « sujet », sur ce qui tiendra la place (ou remplacera la place) du sujet (du droit, de la morale, de la politique, autant de catégories soumises à la même turbulence) qu'à travers l'expérience d'une déconstruction dont il faut rappeler une fois de plus à ceux qui ne veulent pas lire qu'elle n'est ni négative, ni nihiliste, pas même d'un nihilisme pieux, comme j'ai entendu dire. Un concept (c'est-à-dire aussi une expérience) de la responsabilité est à ce prix. Nous n'avons pas fini de le payer. Je parle d'une responsabilité qui ne soit pas sourde aux injonctions de la pensée. Comme tu l'as dit un jour, il y a du devoir dans la déconstruction. Cela doit être ainsi, s'il y en a, du devoir, s'il doit y en avoir. Le sujet, s'il doit y en avoir, vient *après*.

Après : non qu'il faille attendre la fin si improbable d'une déconstruction pour prendre des responsabilités ! Mais pour décrire l'origine, le sens ou le statut de ces responsabilités, le concept de sujet reste encore problématique. Ce qui me gêne, ce n'est pas qu'il soit *inadéquat* : sans doute ne peut-il ou ne doit-il y avoir aucun concept adéquat à ce qu'on appelle la responsabilité. Celle-ci porte en elle, et doit le faire, une démesure essentielle. Elle ne se règle ni sur le principe de raison ni sur une comptabilité quelconque. Je dirais de façon un peu abrupte que le sujet est aussi un principe de calculabilité — dans le politique, (et jusque dans le concept actuel de la démocratie, qui est moins clair, homogène, donné qu'on ne croit ou fait semblant de le croire, qui demande sans doute à être repensé, radicalisé, comme une chose de l'avenir), dans le droit (et je dirais des droits de l'homme ce que je viens de dire de la démocratie) et dans la morale. Il faut du calcul et je n'ai jamais eu contre le calcul, tu le sais, la réticence condescendante, la hauteur « heideggerienne ». Mais le calcul est le calcul. Et si je parle si souvent de l'incalculable ou l'indécidable, ce n'est pas par simple goût du jeu ou pour neutraliser la décision, au contraire : je crois qu'il n'y a ni responsabilité ni décision éthico-politique qui ne doive traverser l'épreuve de l'incalculable ou de l'indécidable. Il n'y aurait autrement que calcul, programme, causalité, au mieux « impératif hypothétique ».

C'est donc plutôt une certaine fermeture — saturée ou suturée — de l'identité à soi, une structure encore trop étroite de l'identification à soi qui confère aujourd'hui au concept de sujet son effet dogmatique. A une distance qu'il ne faut jamais négliger, quelque chose d'analogue se produit peut-être, me semble-t-il, pour le concept de *Dasein*. Malgré tout ce qu'il ouvre et donne à penser, à questionner, à redistribuer, ce concept occupe encore une place analogue à celle du sujet transcendantal. Et il se détermine, dans *Sein und Zeit*, à partir d'oppositions encore insuffisamment interrogées, me semble-t-il. On retrouve ici la question de l'homme. A l'homme seul — et c'est en somme sa définition pour Heidegger — est reconnue la possibilité pour le « qui » indéterminé de devenir-sujet ou, plus originairement, de devenir *Dasein* et *Dasein* jeté *(geworfene)* dans le monde. Cela par opposition à toute autre forme de rapport à soi, par exemple ce qu'on appelle le vivant en général, notion encore très obscure, pour les raisons mêmes dont nous parlons. Tant qu'on n'a pas déconstruit ces oppositions — et elles

sont fortes, subtiles, parfois très implicites — on reconstitue sous le nom de sujet, voire sous le nom de *Dasein*, une identité *illégitimement* délimitée. Illégitimement, mais souvent au nom du droit, justement ! d'un certain droit, car c'est pour arrêter un certain droit, un certain calcul juridico-politique qu'on interrompt ainsi le questionnement. La déconstruction en appelle donc à un autre droit ou plutôt se laisse appeler par lui, un droit plus exigeant encore, prescrivant, autrement, plus de responsabilité.

Il ne s'agit donc pas d'opposer à cette énorme multiplicité de discours traditionnels sur l'homme, l'animal, la plante ou la pierre, un autre discours sur les mêmes « choses », mais d'analyser sans fin et dans ses intérêts toute la machinerie conceptuelle qui a permis de parler de « sujet » jusqu'ici. Et l'analyse est toujours plus et autre chose qu'une analyse. Elle transforme — ou traduit une transformation en cours. La traduction est transformatrice. Cela explique la nervosité ou la crispation de ceux qui veulent maintenir tous ces thèmes, tous ces « mots » (l'« homme », le « sujet », etc.) à l'abri de toute question et manipulent le soupçon éthico-politique à l'endroit de la déconstruction.

Si nous voulons encore parler du sujet — juridique, éthique, politique, psychologique, etc. —, et de ce qui en fait communiquer la sémantique avec celle du sujet de la proposition (distingué des qualités, des attributs ou encore, comme la substance, des phénomènes, etc.) ou avec le thème ou la thèse (le sujet d'un discours ou d'un livre), il faut d'abord soumettre à l'épreuve des questions les prédicats essentiels dont tous ces sujets sont le sujet. Ils sont nombreux et divers selon le type ou l'ordre des sujets, mais tous ordonnés autour de l'étant-présent : présence à soi — ce qui implique donc une certaine interprétation de la temporalité —, identité à soi, positionnalité, propriété, personnalité, ego, conscience, volonté, intentionnalité, liberté, humanité, etc. Il faut questionner cette autorité de l'étant-présent, mais la question elle-même n'est ni le premier ni le dernier mot, j'ai tenté de le montrer dans *De l'esprit*, par exemple, mais aussi partout où j'ai parlé du « oui, oui », du « Viens » ou de l'affirmation qui ne s'adresse pas d'abord à du sujet. Cet au-delà ou cette veille de la question est tout sauf pré-critique. Au-delà même de la critique, elle situe une responsabilité aussi irréductible que rebelle à la catégorie traditionnelle de « sujet ». C'est ce qui conduit à reconnaître les processus de la différance, de la trace, de l'itérabilité, de l'ex-appropriation, etc. Ils sont à l'œuvre partout, c'est-à-dire bien au-delà de l'humanité. Un discours ainsi restructuré peut tenter de situer autrement la question de ce qu'est, peut être, doit être un sujet humain, une morale, un droit, une politique du sujet humain. Cette tâche reste à venir, très loin devant nous. Elle passe — notamment — par la grande question phénoméno-ontologique du *comme tel*, de l'apparaître comme tel dont on pense qu'en dernière analyse il distingue ledit sujet humain ou le *Dasein* de toute autre forme de rapport à soi ou à l'autre *comme tel*. L'expérience ou l'ouverture du *comme tel* onto-phénoménologique n'est peut-être pas seulement ce dont seraient privées la pierre ou l'animal, c'est aussi ce à quoi on *ne peut ni ne doit* soumettre l'autre en général, le

« qui » de l'autre qui ne pourrait jamais apparaître absolument *comme tel* qu'en disparaissant comme autre. Les grandes questions du sujet, comme questions du droit, de l'éthique et de la politique reconduisent toujours en ce lieu.

Si l'on revient à cette sémantique du jeter ou du « subjectile » qui institue le concept de sujet, on doit remarquer que la *Geworfenheit* (l'être-jeté) du *Dasein*, avant même d'être subjectivité, ne caractérise pas simplement un état, un fait, l'être-jeté dans le monde à la naissance. Elle peut aussi décrire une manière d'être jeté, livré, exposé à l'appel *(Ruf)*. Rappelle-toi l'analyse du *Gewissen* et du *Schuldigsein* originaire. Heidegger démontre en particulier ce qu'a d'insuffisant, du point de vue anthropologico-ontologique, aussi bien l'image *(Bild)* du tribunal kantien que le recours à des facultés psychiques ou à des des actes personnels (p. 271) pour décrire l'appel et la « conscience morale ». Mais la traduction reste équivoque. *Gewissen* n'est pas encore la « conscience morale » qu'elle rend possible, pas plus que le *Schuldigsein* n'est une culpabilité : plutôt la possibilité d'être coupable, la passibilité ou l'imputabilité. Je serais tenté de mettre en rapport cet appel avec ce que Heidegger dit de façon énigmatique et elliptique de la « voix de l'ami », de l'« entente » de cette voix, que tout *Dasein* « porte en lui » (p. 163). J'y reviens ailleurs, dans un texte à paraître. Mais je remarque déjà ceci : le « qui » de l'amitié, la voix de l'ami ainsi décrite appartient donc à la structure existentiale du *Dasein*. Ce n'est pas une passion ou un affect parmi d'autres. Le « qui » de l'amitié précède toute détermination subjectale, comme l'appel *(Ruf)* qui provoque ou convoque la « conscience » et ouvre donc la responsabilité. C'est à l'ouverture indéfinie de cette question que je serais tenté de te lire dans *La communauté désœuvrée*, ou de lire *La communauté inavouable* ou encore ces quelques lignes de *L'amitié* de Blanchot : « Et lorsque nous posons la question : « Qui fut le sujet de cette expérience ? », cette question fait peut-être déjà réponse, si, à celui-même qui l'a conduite, c'est sous cette forme interrogative qu'elle s'est affirmée en lui, en substituant au « Je » fermé et unique l'ouverture d'un « Qui ? » sans réponse ; non que cela signifie qu'il lui ait fallu seulement se demander : « Quel est ce moi que je suis ? », mais bien plus radicalement se ressaisir sans relâche, non plus comme « Je » mais comme un « Qui ? », l'être inconnu et glissant d'un « Qui ? » indéfini. » (p. 328).

L'origine de l'appel qui ne vient de nulle part, dont l'origine en tout cas n'est pas encore un « sujet » divin ou humain, institue une responsabilité qui se trouve à la racine de toutes les responsabilités ultérieures (morale, juridique, politique), de tout impératif catégorique. Dire de cette responsabilité, et même de cette amitié, qu'elle n'est pas « humaine », pas plus que « divine », ce n'est pas la dire simplement inhumaine. Cela dit, peut-être est-il plus « digne » de l'humanité d'en maintenir une certaine inhumanité, la rigueur d'une certaine inhumanité. De toute façon, le choix ne nous est pas laissé par cette loi-là. Quelque chose de cet appel de l'autre doit rester non réappropriable, non subjectivable, d'une certaine manière non-identifiable, supposition sans suppôt, pour rester *de l'autre*, appel *singulier* à la réponse ou à la responsabilité. C'est pourquoi la

détermination du « Qui » singulier, en tout cas sa détermination en sujet, reste toujours problématique. Et *doit* le rester. Ce devoir n'est pas seulement un impératif théorique.

J.-L. N. : Dans ce sens, en effet, la détermination de « qui » est problématique. Mais en un autre sens, le « qui ? » interrogatif — celui que j'ai employé pour formuler ma question — n'est-il pas déterminant ? Je veux dire qu'il prédétermine — comme toute question prédétermine le régime de sa réponse — la réponse de quelqu'*un*, de quelque *un*. C'est *un répondant* qui est prédéterminé, c'est-à-dire aussi, appelé. Je retrouverais ainsi, me semble-t-il, quelque chose du fil conducteur de ta réponse. Mais je constate alors que d'un même geste, ou du moins dans ce même entretien, tu tiens à l'écart, sous méfiance, la question « qui ? », et tu valides de plus en plus le « qui ? ». Tu le valides, en supprimant ce qui, a priori, restreindrait la question à l'humanité.

J. D. : Oui, ce qui la restreindrait à une grammaire réglée non seulement pas un langage dit occidental mais par ce qu'on croit être l'humanité même du langage.

J.-L. N. : Je fais une remarque incidente. Dans le cours de Heidegger auquel tu te réfères à propos de l'animal, il y a tout de même quelque chose d'étrange, si mon souvenir est exact : vers la fin de l'analyse de l'animal, Heidegger attribue à celui-ci une *tristesse*, une tristesse liée à son « manque de monde ». Par cette seule indication, est-ce que Heidegger ne contredit pas une partie de ce qu'il a dit auparavant ? Comment la tristesse serait-elle simplement non-humaine ? Ou bien, comment une telle tristesse ne témoignerait-elle pas malgré tout d'un rapport à un monde ?

J. D. : Le discours heideggerien sur l'animal est violent et embarrassé, parfois contradictoire. Heidegger ne dit pas simplement « l'animal est pauvre en monde *(weltarm)* », car à la différence de la pierre, il a un monde. Il dit : l'animal *a* un monde sur le mode du *ne-pas-avoir*. Mais ce ne-pas-avoir n'est pas non plus à ses yeux une indigence, le *manque* d'un monde qui serait humain. Alors pourquoi cette détermination négative ? D'où vient-elle ? Il n'y a pas de catégorie d'existence originale pour l'animal : il n'est évidemment pas *Dasein* (l'être ne peut apparaître, être ni être interrogé comme tel *(als)* pour l'animal) ni *vorhandene* ni *zuhandene*. Sa simple existence introduit un principe de désordre ou de limitation dans la conceptualité de *Sein und Zeit*. Pour revenir à ta remarque, peut-être l'animal est-il triste, peut-être paraît-il triste parce qu'il a un monde, certes, au sens où Heidegger parle d'un monde comme monde de l'esprit, et parce qu'il y a une ouverture de ce monde pour lui, mais une ouverture sans ouverture, un avoir (le monde) sans l'avoir. D'où l'impression de tristesse — pour l'homme ou par rapport à l'homme, dans la société de l'homme. D'une tristesse déterminée dans sa *phénoménologie*, comme si l'animal restait un homme enveloppé, souffrant, privé de ne pas avoir accès au monde de l'homme qu'il pressent pourtant, ni à la vérité, à la parole, à la mort, à l'être de l'étant comme tel. Heidegger a beau se défendre de cette interprétation anthropo-

téléologique, elle me paraît réclamée par ce qu'il y a de plus aigu en sa description de l'avoir-sur-le-mode-du-ne-pas-avoir-un-monde. Essayons, dans cette logique, quelques questions. Par exemple, l'animal entend-il cet appel dont nous parlions plus haut, à l'origine de la responsabilité ? L'animal répond-il ? Questionne-t-il ? Et surtout l'appel que le *Dasein* entend peut-il, en son origine, venir à l'animal ou venir de l'animal ? Y-a-t-il une venue de l'animal ? La voix de l'ami peut-elle être celle d'un animal ? Y-a-t-il de l'amitié possible pour l'animal, entre animaux ? Comme Aristote, Heidegger dirait : non. A-t-on une responsabilité à l'égard du vivant en général ? La réponse est toujours non, et la question est formée, posée de telle façon que la réponse soit nécessairement « non » dans tout le discours canonisé ou hégémonique des métaphysiques ou des religions occidentales, y compris dans les formes les plus originales qu'il peut prendre aujourd'hui, par exemple chez Heidegger ou Levinas.

Je ne rappelle pas cela pour aller au secours d'un végétarianisme, de l'écologisme ou des sociétés protectrices des animaux — ce que je pourrais aussi vouloir faire, et nous accéderions ainsi au centre du sujet. Je voudrais surtout mettre en lumière, en suivant cette nécessité, la structure *sacrificielle* des discours auxquels je suis en train de me référer. Je ne sais pas si « structure sacrificielle » est l'expression la plus juste. Il s'agit en tout cas de reconnaître une place laissée libre, dans la structure même de ces discours qui sont aussi des « cultures », pour une mise à mort non-criminelle : avec ingestion, incorporation ou introjection du cadavre. Opération réelle, mais aussi symbolique quand le cadavre est « animal » (et à qui fera-t-on croire que nos cultures sont carnivores parce que les protéines animales seraient irremplaçables ?), opération symbolique quand le cadavre est « humain ». Mais le « symbolique », est très difficile, en vérité impossible à délimiter dans ce cas, d'où l'énormité de la tâche, sa démesure essentielle, une certaine anomie ou monstruosité de ce *dont* il faut ici répondre, ou *devant* quoi (qui ? quoi ?) il faut répondre.

En nous en tenant à des possibilités typiques originales, prenons les choses d'un autre côté : non plus celui de Heidegger, mais celui de Levinas pour qui la subjectivité, dont il parle beaucoup d'une manière insolite, nouvelle et forte, se constitue d'abord comme celle de l'*otage*. Ainsi repensé, celui-ci serait livré à l'autre dans l'ouverture sainte de l'éthique, à l'origine de la sainteté même. Le sujet est responsable de l'autre avant de l'être de lui-même comme « moi ». Cette responsabilité de l'autre, pour l'autre, lui advient par exemple (mais ce n'est plus un exemple parmi d'autres) dans le « Tu ne tueras point ». Tu ne tueras point ton prochain. Toutes les conséquences s'enchaînent, et doivent le faire de façon continue : tu ne le feras pas souffrir, ce qui est parfois pire que la mort, tu ne lui feras pas du mal, tu ne le mangeras pas, pas même un petit peu, etc. L'autre, le prochain, l'ami (Nietzsche essaie de dissocier ces deux valeurs dans *Zarathoustra*, mais laissons, j'essaierai d'y revenir ailleurs), est sans doute dans l'éloignement infini de la transcendance. Mais le « Tu ne tueras point » s'adresse à lui et le suppose. Il se destine à cela même qu'il institue, l'autre comme homme. C'est

de lui que le sujet est d'abord l'otage. Le « Tu ne tueras point » — avec toute sa conséquence, qui est sans limite — n'a jamais été entendu dans la tradition judéo-chrétienne, ni apparemment par Levinas, comme un « tu ne mettras pas à mort le vivant en général ». Il a pris sens dans des cultures religieuses pour lesquelles le sacrifice carnivore est essentiel, comme l'être-chair. L'autre, tel qu'il se laisse penser selon l'impératif de la transcendance éthique, c'est bien l'autre homme : l'homme comme l'autre, l'autre comme homme. Humanisme de l'autre homme, c'est un titre dans lequel Levinas suspend justement la hiérarchie de l'attribut et du sujet. Mais l'autre-homme est le sujet.

Des discours aussi originaux que ceux de Heidegger et de Levinas bouleversent, certes, un certain humanisme traditionnel. Ce sont néanmoins des humanismes profonds, et tous les deux le sont, malgré les différences qui les séparent, *en tant qu'ils ne sacrifient pas le sacrifice*. Le sujet (au sens de Levinas) et le *Dasein* sont des « hommes » dans un monde où le sacrifice est possible et où il n'est pas interdit d'attenter à la vie en général, seulement à la vie de l'homme, de l'autre prochain, de l'autre comme *Dasein*. Heidegger ne le dit pas ainsi. Mais ce qu'il place à l'origine de la conscience morale (ou plutôt du *Gewissen*) est évidemment refusé à l'animal. Pas plus que le *Dasein*, le *Mitsein* n'est accordé, si on peut dire, au vivant en général. Mais seulement à cet être-pour-la-mort qui fait aussi du *Dasein* autre chose, plus et mieux qu'un vivant. Si justifiée qu'elle soit d'un certain point de vue, la critique obstinée du vitalisme ou des philosophies de la vie par Heidegger, mais aussi de toute prise en considération de la vie dans la structure du *Dasein*, n'est pas sans rapport avec ce que j'appelle ici la « structure sacrificielle ». Celle-ci me paraît (c'est en tout cas pour l'instant une hypothèse que j'essaie d'articuler avec ce que j'ai appelé ailleurs la structure « phallogocentrique ») définir le contour invisible de toutes ces pensées, quel que soit l'écart marqué par celle de Levinas au regard de l'ontologie (au nom de ce qu'il appelle métaphysique) ou par celle de Heidegger au regard de la métaphysique onto-théologique. En allant ici beaucoup trop vite, j'essaierais de relier la question du « qui » à la question du « sacrifice ».

[Il ne s'agirait pas seulement de rappeler la structure phallogocentrique du concept de sujet, du moins en son *schème* dominant. Je voudrais un jour démontrer que ce *schème* implique la virilité carnivore. Je parlerais d'un *carno-phallogocentrisme* si ce n'était là une sorte de tautologie ou plutôt d'hétéro-tautologie comme synthèse *a priori*, tu pourrais traduire par « idéalisme spéculatif », « devenir-sujet de la substance », « savoir absolu » passant par le « vendredi saint spéculatif » : il suffit de prendre au sérieux l'intériorisation idéalisante du phallus et la nécessité de son passage par la bouche, qu'il s'agisse des mots ou des choses, des phrases, du pain ou du vin quotidien, de la langue, des lèvres ou du sein de l'autre. On va protester : il y a (reconnus depuis peu, tu le sais bien) des sujets éthiques, juridiques, politiques, des citoyens à part (presque) entière qui sont aussi des femmes et/ou des végétariens ! Mais cela n'est admis dans le concept, et en droit, que depuis peu et justement au moment où le concept de sujet entre en déconstruction. Est-ce fortuit ? Et ce que

j'appelle ici *schème* ou image, ce qui lie le concept à l'intuition, installe la figure virile au centre déterminant du sujet. L'autorité et l'autonomie (car même si celle-ci se soumet à la loi, cet assujettissement est liberté) sont, par ce schème, plutôt accordées à l'homme (*homo* et *vir*) qu'à la femme, et plutôt à la femme qu'à l'animal. Et bien entendu à l'adulte plutôt qu'à l'enfant. La force virile du mâle adulte, père, mari ou frère (le canon de l'amitié, je le montrerai ailleurs, privilégie le schème fraternel) appartient au schème qui domine le concept de sujet. Celui-ci ne se veut pas seulement maître et possesseur actif de la nature. Dans nos cultures, il accepte le sacrifice et mange de la chair. Comme nous n'avons pas beaucoup de temps ni de place, et au risque de faire hurler (là, on sait à peu près qui), je te demande : dans nos contrées, qui aurait quelque chance de devenir un chef d'Etat, et d'accéder ainsi « à la tête », en se déclarant publiquement, et donc exemplairement, végétarien ?[6] Le chef doit être mangeur de chair (en vue d'être d'ailleurs lui-même « symboliquement » — voir plus haut — mangé). Pour ne rien dire du célibat, de l'homosexualité, et même de la féminité (qui n'est admise pour l'instant, et si rarement, à la tête de quoi que ce soit, et surtout de l'Etat, que si elle se laisse traduire dans un schème viril et héroïque. Contrairement à ce qu'on croit souvent, la « condition féminine », notamment du point de vue du droit, s'est détériorée du XIV[e] au XIX[e] siècle en Europe, atteignant le pire au moment où le code napoléonien inscrivait dans le droit positif le concept de sujet dont nous parlons).

En répondant à ces questions, tu n'auras pas seulement un schème du *dominant*, du dénominateur commun du dominant, aujourd'hui encore, dans l'ordre du politique ou de l'Etat, du droit ou de la morale, tu auras le schème dominant de la subjectivité même. C'est le même. Si maintenant la limite entre le vivant et le non-vivant paraît aussi peu sûre, du moins comme limite oppositionnelle, que celle de l'« homme » et de l'« animal », et si dans l'expérience (symbolique ou réelle) du « manger-parler-intérioriser », la frontière éthique ne passe plus rigoureusement entre le « tu ne tueras point » (l'homme, ton prochain) et le « tu ne mettras pas à mort le vivant en général », mais entre plusieurs modes, infiniment différents, de la conception-appropriation-assimilation de l'autre, alors, quant au « Bien » de toutes les morales, la question reviendra à déterminer la meilleure manière, la plus respectueuse et la plus reconnaissante, la plus donnante aussi de se rapporter à l'autre et de rapporter l'autre à soi. Pour tout ce qui se passe au bord des orifices (de l'oralité mais aussi de l'oreille, de l'œil — et de tous les « sens » en général) la métonymie du « bien manger » serait toujours la règle. La question n'est plus de savoir s'il est « bon » ou « bien » de « manger » l'autre, et quel autre. On le mange de toute façon et on se laisse manger par lui. Les cultures dites non anthropophagiques pratiquent l'anthropophagie symbolique et construisent même leur socius le plus élevé, voire la sublimité de leur morale, de leur politique et de leur droit, sur cette anthropophagie. Les végétatiens eux aussi mangent de l'animal et même de l'homme. Ils pratiquent un autre mode de dénégation. La question morale n'est donc pas, n'a jamais été : faut-il manger ou ne pas manger,

manger ceci et non cela, du vivant ou du non vivant, de l'homme ou de l'animal, mais puisqu'il *faut bien* manger de toute façon et que c'est bien, et que c'est bon, et qu'il n'y a pas d'autre définition du bien, *comment* faut-il *bien manger* ? Et qu'est-ce que cela implique ? Qu'est-ce que manger ? Comment régler cette métonymie de l'introjection ? Et en quoi la formulation même de ces questions dans le langage donne-t-elle encore à manger ? En quoi la question, si tu veux, est-elle encore carnivore ? La question infiniment métonymique au sujet du « il faut bien manger » ne doit pas être nourrissante seulement pour moi, pour un moi, qui alors mangerait mal, elle doit être *partagée*, comme tu le dirais peut-être, et non seulement dans la langue. « Il faut bien manger » ne veut pas d'abord dire prendre et comprendre en soi, mais *apprendre* et *donner* à manger, apprendre-à-donner-à-manger-à-l'autre. On ne mange jamais tout seul, voilà la règle du « il faut bien manger ». C'est une loi de l'hospitalité infinie. Et toutes les différences, les ruptures, les guerres (on peut même dire les guerres de religion) ont ce « bien manger » pour enjeu. Aujourd'hui plus que jamais. Il faut bien manger, voilà une maxime dont il suffirait de faire varier les modalités et les contenus. A l'infini. Elle dit la loi, le besoin *ou* le désir (je n'ai jamais cru à la radicalité de cette distinction parfois utile), l'orexis, la faim et la soif (« il faut », « il faut bien »), le respect de l'autre au moment même où, en en faisant l'expérience (je parle ici du « manger » métonymique comme du concept même de l'expérience), on doit commencer à s'identifier à lui, à l'assimiler, l'intérioriser, le comprendre idéalement (ce qu'on ne peut jamais faire absolument sans *s'adresser à l'autre* et sans limiter absolument la compréhension même, l'appropriation identifiante), lui parler dans des mots qui passent aussi dans la bouche, l'oreille et la vue, respecter la loi qui est à la fois une voix et un tribunal (elle s'entend, elle est *en nous* qui sommes *devant elle*). Le raffinement sublime dans le respect de l'autre est aussi une manière de « bien Manger » ou de « le Bien manger ». Le Bien se mange aussi. Il faut le bien manger.] Je ne sais pas, à ce point, qui est « qui » ni davantage ce que veut dire « sacrifice » ; pour déterminer ce dernier mot, je retiens seulement cet indice : le besoin, le désir, l'autorisation, la justification de la mise à mort, la mise à mort comme dénégation du meurtre. La mise à mort de l'animal, dit cette dénégation, ne serait pas un meurtre. Et je relierais cette « dénégation » à l'institution violente du « qui » comme sujet. Inutile de le souligner, cette question du sujet et du « qui » vivant est au centre des inquiétudes les plus pressantes des sociétés modernes, qu'il s'agisse de la naissance ou de la mort, de l'axiomatique à l'œuvre dans le traitement du sperme ou de l'ovule, des mères porteuses, du génie génétique, de la dite bioéthique ou biopolitique (quel doit être le rôle de l'Etat dans la détermination ou la protection d'un sujet vivant ?), dans la critériologie accréditée pour la détermination, voire la provocation « euthanasique » de la mort (comment justifier la référence dominante à la conscience, au vouloir, au cortex ?), dans le prélèvement et la greffe d'organes, etc. (je rappelle au passage que la question de la greffe en général a toujours été — et thématiquement dès le commencement —

essentielle à la déconstruction du phallogocentrisme).

Revenons un peu en arrière : par rapport à qui, à quel autre, le sujet est-il d'abord jeté *(geworfen)* ou exposé comme otage ? Qui est le « prochain » dans la proximité même de la transcendance, celle de Heidegger ou celle de Levinas ? Ces deux pensées de la transcendance sont aussi différentes qu'on voudra, aussi différentes ou semblables que l'être et l'autre, mais elles me paraissent fidèles au même schème. Ce qui reste à venir ou ce qui reste enfoui dans une mémoire presqu'inaccessible, c'est la pensée d'une responsabilité qui ne s'arrête pas encore à *cette* détermination du prochain, au schème dominant de cette détermination. On pourrait, si on le voulait, montrer que les inquiétudes ou les questions que je formule ici ne concernent pas seulement les métaphysiques, les onto-théologies et certaines pensées qui prétendent les excéder, mais l'ethnologie des espaces religieux dans lesquels ces pensées se sont « présentées ». J'avais essayé de suggérer, notamment dans *De l'esprit*, que malgré tant de dénégations, Heidegger était un penseur judéo-chrétien. (Toutefois une « ethnologie » ou une sociologie des religions ne serait à la mesure de ces problèmes que si elle n'était plus elle-même dominée, comme science régionale, par la conceptualité héritée de ces métaphysiques ou onto-théologies. Une telle ethnologie aurait en particulier à séjourner auprès de l'histoire si complexe de la culture hindouiste qui représente peut-être la confirmation la plus subtile et la plus décisive de ce schème. Est-ce qu'elle n'oppose pas, justement, la hiérarchie politique — ou l'exercice du pouvoir — à la hiérarchie religieuse, celle-ci s'interdisant, celle-là s'accordant, voire s'imposant la nourriture carnée ? Pour en rester au plus sommaire, on peut penser à la hiérarchie des *varna*, sinon des castes, et à la distinction entre les prêtres Brahmanes, qui sont devenus végétariens et les guerriers Kshatriyas qui ne le sont pas)...

J.-L. N. : Je te coupe, parce que je voudrais pouvoir encore, dans le temps qui nous reste, te poser quelques questions. Celle-ci d'abord : dans le déplacement, que tu juges nécessaire, de l'homme à l'animal — pour m'exprimer très vite et grossièrement — qu'arrive-t-il au langage ?

J. D. : L'idée selon laquelle l'homme est le seul être parlant, dans sa forme traditionnelle ou dans sa forme heideggerienne, me paraît à la fois indéplaçable et hautement problématique. Bien entendu, si on définit le langage de telle sorte qu'il soit réservé à ce qu'on appelle l'homme, que dire ? Mais si on réinscrit le langage dans un réseau de possibilités qui ne l'entourent pas seulement mais le marquent irréductiblement de l'intérieur, tout change. Je pense en particulier à la marque en général, à la trace, à l'itérabilité, à la différance, autant de possibilités ou de nécessités sans lesquelles il n'y aurait pas de langage et *qui ne sont pas seulement humaines*. Il ne s'agit pas d'effacer les ruptures et les hétérogénéités. Je conteste seulement qu'elles donnent lieu à une seule limite oppositionnelle, linéaire, indivisible, à une opposition binaire entre l'humain et l'infra-humain. Et ce que j'avance ici doit permettre de rendre compte du savoir

scientifique sur la complexité des « langages animaux », le codage génétique, toutes les formes de marquage à l'intérieur desquelles le langage dit humain, si original qu'il soit, ne permet pas de « couper », une seule fois, là où l'on voudrait couper en général. Tu sais que, malgré l'apparence, je parle ici de problèmes très « concrets » et très « actuels » : l'éthique et la politique du vivant. On sait moins que jamais où couper — et à la naissance et à la mort. Et cela veut dire aussi qu'on ne sait jamais, on n'a jamais su comment *découper* un sujet. Moins que jamais aujourd'hui. Si nous en avions le temps et la place, j'aurais aimé parler ici du *Sida*, événement que l'on pourrait dire *historial* dans *l'époque* de la *subjectivité* si on faisait encore crédit à l'*historialité*, à l'*époqualité* et à la *subjectivité*.

J.-L. N. : Deuxième question : puisque, dans la logique que tu as déployée, tu réserves, pour dans très longtemps la possibilité d'en revenir ou d'en venir enfin à interroger le sujet de la responsabilité éthique, juridique, politique, etc., que dire de cette ou de ces responsabilités maintenant ? Ne pourrait-on en parler qu'au titre d'une « morale par provision » ? Qu'est-ce que cela voudrait dire ? Et j'y joindrais la question de ce qui est peut-être aujourd'hui reconnu comme « la » question, ou comme « la » figure de la responsabilité, celle d'Auschwitz. Là où un consensus à peu près général reconnaît une responsabilité absolue, et appelle à être responsable pour que cela ne se reproduise pas, dis-tu la même chose — par provision ou non —, ou dis-tu qu'il faut différer la réponse à cette question ?

J. D. : Je ne souscrirais pas à l'expression de « morale par provision ». La responsabilité la plus exigeante commande au moins de ne pas se fier aveuglément aux axiomes dont nous venons de parler. Ils limitent encore le concept de responsabilité dans des frontières dont ils ne permettent pas de répondre et ils constituent, eux, en schèmes provisoires, les modèles mêmes de la morale et du droit traditionnels. Mais pour ce surcroît de responsabilité qu'appelle ou qui appelle le geste déconstructeur dont je parle, aucune attente n'est possible ni légitime. L'explication déconstructive avec les prescriptions provisoires peut demander la patience infatigable du re-commencement mais l'affirmation qui motive la déconstruction est inconditionnelle, impérative et immédiate — en un sens qui n'est pas nécessairement ou seulement kantien et même si cette affirmation, parce qu'elle est double, comme j'ai tenté de le montrer, reste sans cesse menacée. C'est pourquoi elle ne laisse aucun répit, aucun repos. Elle peut toujours déranger, du moins, le rythme institué de toutes les pauses (et le sujet est une pause, une stance, l'arrêt stabilisateur, la thèse ou plutôt l'hypothèse dont on aura toujours besoin), elle peut toujours troubler les samedi, les dimanche... et les vendredi... je te laisse compléter cette phrase monothéiste, c'est un peu fatigant.

J.-L. N. : Penserais-tu, ainsi, que le silence de Heidegger sur les camps — ce silence quasiment total, à la différence de ce que fut son silence relatif sur son propre nazisme —, penserais-tu que ce silence aurait pu relever d'une telle « explication déconstructive », différente mais comparable, et qu'il aurait tenté de mener en silence, sans arriver à s'en expliquer ? (Je pourrais poser cette question à propos

d'autres, de Bataille par exemple, mais restons-en à Heidegger pour aujourd'hui).

J. D. : Oui et non. Le surcroît de responsabilité dont je viens de parler n'autorisera jamais aucun silence. Je répète : la responsabilité est excessive ou n'est pas une responsabilité. Une responsabilité limitée, mesurée, calculable, rationnellement distribuable, c'est déjà le devenir-droit de la morale ; c'est parfois aussi le rêve de toutes les bonnes consciences, dans la meilleure hypothèse, des petits ou des grands inquisiteurs dans la pire hypothèse. Je suppose, j'espère que tu n'attends pas de moi que je dise seulement « Je condamne Auschwitz » ou « Je condamne tout silence sur Auschwitz ». S'agissant de cette dernière phrase ou de ses équivalents, je trouve un peu indécente, voire obscène, la mécanique des procès improvisés contre tous ceux qu'on croit pouvoir accuser de n'avoir pas nommé ou pensé « Auschwitz ». Compulsion au discours sentencieux, exploitation stratégique, éloquence de la dénonciation : tout cela serait moins grave si on commençait par dire rigoureusement ce qu'on nomme « Auschwitz » et ce qu'on en *pense*, si on en pense quelque chose. Quel est ici le référent ? Fait-on un usage métonymique de ce nom propre ? Si oui, qu'est-ce qui le règle ? Pourquoi ce nom plutôt que celui d'un autre camp, d'autres exterminations de masse, etc. (et qui a répondu sérieusement à ces questions) ? Si non, pourquoi cette restriction oublieuse et tout aussi grave ? Si on admet — et cette concession me paraît lisible partout — que la chose reste impensable, qu'on n'a pas encore de discours à sa mesure, si on reconnaît qu'on n'a rien à dire sur les victimes réelles d'Auschwitz, celles-là même qu'on s'autorise pourtant à traiter par métonymie ou à nommer *via negativa*, alors qu'on cesse de diagnostiquer les prétendus silences, de faire avouer les « résistances » ou les « impensés » de tous les autres à la cantonnade. Bien sûr, le silence sur Auschwitz ne sera jamais justifiable, mais non davantage qu'on en parle de façon aussi instrumentale et pour n'en rien dire, n'en rien dire qui n'aille de soi, trivialement, et ne serve d'abord à se donner bonne conscience, pour ne pas être le dernier à accuser, à donner des leçons, à prendre des positions ou à parader. Quant à ce que tu appelles le « fameux silence » de Heidegger, je crois que pour l'interpréter ou pour le juger — ce qui ne revient pas toujours au même —, il faudrait *au moins* tenir compte, et ce n'est pas facile à circonscrire et cela demanderait plus de temps et de place, de ce que nous avons dit jusqu'ici du sujet, de l'homme, de l'animal mais aussi du sacrifice. C'est-à-dire de tant d'autres choses. Condition nécessaire, qui appellerait déjà de longs discours. Quant à aller au-delà de cette condition nécessaire mais insuffisante, je préfère que nous attendons, disons, *un autre moment*, l'occasion d'une autre discussion : un autre rythme et une autre forme.

1. Cf. *Eperons, Parages, Préjugés, Ulysse Gramophone. De l'esprit.* « *Nombre de Oui* » *in Psyché...* et passim.
2. Cf. par exemple *La voix et le phénomène* (P.U.F. 1967, p. 94, n. 1). Cette longue note développe les implications de telle phrase de Husserl : « Nous ne pouvons nous exprimer autrement qu'en disant : *Le flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué*, mais il n'est rien de temporellement « objectif ». C'est la subjectivité absolue, et il a les propriétés absolues de quelque chose qu'il faut désigner métaphoriquement comme « flux », quelque chose qui jaillit « maintenant », en un point d'actualité, un point-source originaire, etc. Dans le vécu de l'actualité, nous avons le point-source originaire et une continuité de moments de retentissements. Pour tout cela, les noms nous font défaut. » La suite de la note décrit cet être-hors-de soi du temps comme espacement, et je conclus ainsi : « Il n'y a pas de subjectivité constituante. Et il faut déconstruire jusqu'au concept de constitution. »
3. Cf. *Forcener le subjectile*, in *Artaud, Dessins et Portraits*, Gallimard, 1986.
4. Cf. *De l'esprit*, Galilée, 1987, p. 27, 759 et *Psyché*, Galilée, 1987, p. 4159.
5. *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988.
6. Hitler lui-même n'a pas donné sa pratique végétarienne en exemple. Cette fascinante exception peut d'ailleurs être intégrée à l'hypothèse que j'évoque ici. Un certain végétarianisme réactionnel et compulsif s'inscrit toujours, au titre de la dénégation, de l'inversion ou du refoulement, dans l'histoire du cannibalisme. Quelle est la limite entre la coprophagie et la coprophilie notoire de Hitler ? (Helm Stierlin, *Adolf Hitler, psychologie du groupe familial*, tr. fr. P.U.F., 1975, p. 41). Je renvoie ici aux précieuses indications de René Major (*De l'élection*, Aubier, 1986, p. 166, note 1).

Vincent Descombes

A propos de la « critique du sujet » et de la critique de cette critique

Jusqu'à une date récente, la philosophie française donnait l'impression d'avoir investi le plus clair de ses forces dans l'entreprise de la « critique du sujet ». Il fallait mettre fin à ce qu'on appelle la « philosophie du sujet » ou la « métaphysique de la subjectivité ». Cette conviction était partagée par les deux écoles rivales : les auteurs d'inspiration « structuraliste » (connus aux Etats-Unis sous le label du « post-structuralisme ») et les auteurs d'inspiration heideggerienne. Ces derniers temps, plusieurs philosophes ont préconisé un retour à une version ou une autre de la philosophie du sujet (retour éclairé, retour instruit par l'épreuve de la critique, cela va sans dire). Certains reviennent à la phénoménologie. D'autres à Kant et à Fichte[1].

I

Je dois avouer d'abord un *premier* embarras. J'ai du mal à m'habituer à cette locution si fréquente chez les auteurs français contemporains, la « critique du sujet » ou la « mort du sujet ». Et tout autant à la locution voisine d'une critique ou d'une destruction « de la subjectivité ». Qu'est-ce donc qu'une critique du sujet ? Quand on parle de la « critique du pouvoir », on entend bien par là une critique des gens au pouvoir, une critique de la façon dont le pouvoir est exercé, ou bien encore une dénonciation plus générale des maux que nous subissons du fait d'un pouvoir peut-être indéracinable. De même, la « critique de l'argent » est, semble-t-il, la critique du rôle exagéré ou néfaste que joue l'argent dans nos vies. Tout de même, la critique du sujet devrait être la critique des gens qui se prennent pour des sujets. Et la critique de la subjectivité devrait être la critique de ces gens qui font preuve de subjectivité. Pourtant, si nous considérons les développements présentés sous l'intitulé d'une *Critique du sujet*, nous ne trouvons pas tant une censure des personnes que la dénonciation d'une illusion. Ce qu'on appelle la critique du sujet est en fait la critique du *concept* de sujet (ou du *concept* de subjectivité). Cette critique porte sur le contenu du concept, sur ses applications possibles, sur sa validité. Selon cette critique, c'est une illusion — illusion imputable à une « métaphysique de la subjectivité » — de croire qu'un amoureux

soit le sujet de ses désirs, qu'un penseur soit le sujet de ses pensées, qu'un écrivain soit le sujet de son écriture, qu'un agent soit le sujet de son action, et ainsi de suite.

Etrange hésitation entre deux sortes de critique. D'un côté, on reproche à l'esprit de notre temps ainsi qu'à la « métaphysique de la subjectivité » d'inciter fortement les gens à se considérer comme des sujets. Chacun serait plus ou moins sous l'injonction d'avoir à se dire : Je suis le sujet de mes pensées, de mes désirs, de mes actions, etc. Mais on n'aurait pas lieu de reprocher aux gens de succomber à cet appel s'ils ne parvenaient pas, avec un certain succès, à se figurer être des « sujets ». Or de l'autre côté, on juge que le concept de sujet est chimérique : illusion que de croire au sujet pensant, au sujet désirant, au sujet écrivant, au sujet militant, etc.

A la réflexion, l'hésitation que marque le raccourci de langage *critique du sujet* est instructive. Il y aurait simple confusion intellectuelle à fondre en un seul discours critique la critique des mœurs et la critique du concept si ce concept n'était pas destiné à jouer un rôle dans nos vies. En d'autres termes, cette « philosophie du sujet » comporte tout à la fois une partie théorique et une partie pratique. Comme *théorie du sujet*, elle assigne au concept de sujet un rôle fondamental dans l'explication d'une foule d'autres concepts. (Quels autres concepts ? Les « structuralistes », en raison de leurs intérêts de fait, pensent plutôt aux concepts utilisés dans les sciences humaines. Les « heideggeriens », plus instruits en métaphysique, jugent qu'il s'agit plutôt de tous nos concepts, ceux des sciences, naturelles comme historiques, ceux de la technologie moderne, ceux de notre politique, de notre urbanisme, de notre esthétique, etc.). Comme *éthique du sujet*, la « philosophie du sujet » assigne au concept de sujet la fonction de rendre possible une pensée éthique et politique. Nous ne poserions pas les questions éthiques *(Est-ce bien ou mal ? Est-ce honorable ou honteux ?* etc.) si nous ne pouvions pas nous guider sur l'idéal de la subjectivité libre. *Etre* un sujet est considéré ici comme la définition même de l'idéal moral. Travailler à *devenir* toujours plus un sujet, tel est ici le principe d'une vie morale.

Si l'on en reste là, la querelle qui oppose les critiques du sujet et les défenseurs de ce même sujet semble avoir le contenu suivant. Pour les critiques, la philosophie du sujet est invalide dans sa partie théorique, donc vaine ou même désastreuse dans la partie pratique. Côté *théorie* : il n'est pas vrai que l'homme soit un sujet (ou, pour parler l'idiome essentialiste des philosophes : *que l'homme soit sujet*) et il n'est pas vrai qu'il puisse le devenir. Côté *pratique* : l'idéal de la subjectivité, étant profondément faux, est au mieux inutile et au pire nocif. Quant aux défenseurs du sujet, ils semblent bien revendiquer le « primat de l'intérêt pratique » en philosophie. Pour eux, la « philosophie du sujet » ne peut pas être totalement invalide dans sa partie théorique puisqu'elle est valide dans sa partie pratique. Si nous n'avions plus la possibilité ou le droit de nous considérer, ne serait-ce que partiellement, comme des sujets, nous ne pourrions plus

poser les questions éthiques. Nous ne pourrions plus faire la différence entre un régime politique d'oppression et un régime de liberté : si nous n'avions pas raison, ne serait-ce qu'un peu, de croire que nous sommes des sujets, nous ne pourrions plus y voir que des répartitions différentes des forces existantes, Nous ne pourrions plus faire la différence entre un tyran et un homme qui résiste à ce tyran : ce ne sont plus que des « points de vue » différents. Le concept de sujet doit donc être maintenu et trouve sa justification dans sa fonction d'idéal régulateur (certes irréalisable)[2].

Telle est donc la Querelle du sujet dans la philosophie française d'aujourd'hui. Querelle typiquement philosophique, qu'on peut comparer à la controverse antique autour du scepticisme. Le philosophe sceptique nie l'existence d'un monde extérieur, mais l'*homme* qui se trouve abriter en son enveloppe corporelle ce philosophe sceptique tient le plus grand compte du monde extérieur dans ses décisions pratiques : pour sortir, il passe par la porte ; sur le chemin, il se tient sur la route, évite de tomber dans le puits, etc. (cf. Aristote, *Métaphysique*, IV, 4, 1008b). De même, le philosophe critique de la subjectivité considère que l'homme n'est pas sujet. Il lui est alors reproché ceci : l'homme avec lequel ce philosophe coïncide n'en persite pas moins à émettre des raisonnements, des objections, des jugements de valeur, comme s'il était un sujet.

Dans toute cette querelle, on observe ceci : les *critiques de la critique du sujet* comprennent, semble-t-il, les arguments et les distinctions présentés dans la critique du sujet. Quant aux *critiques du sujet*, ils comprennent, selon toute apparence, les exposés de la philosophie du sujet. Mais qu'en est-il de cette *philosophie du sujet* ? Sommes-nous si assurés de la comprendre ? C'est pourtant elle qui doit dire ce que c'est que cette propriété d'« être un sujet ». Qu'est-ce qu'on affirme quand on dit que l'écrivain, par exemple, *est le sujet* de son écriture ? Qu'est-ce qu'on nie quand on dit qu'il *ne l'est pas* ? Ainsi, l'analyse du prédicat *être un sujet* commande toute la discussion.

II

Je dois maintenant faire état d'un *second* embarras. Dans les propos qui sont échangés lors de la querelle du sujet, la distinction n'est pas clairement faite entre un emploi ordinaire du mot *sujet* et un emploi proprement philosophique de ce même mot. On se demande même parfois, en lisant tel auteur, s'il juge que la distinction est trop bien connue pour être une nouvelle fois expliquée, ou bien s'il estime qu'il n'y a pas de différence véritable à faire entre le sujet non-métaphysique dont on a l'occasion de parler en grammaire, en logique, en psychologie, etc., et le sujet métaphysique des métaphysiciens (dont des exemples seraient l'*ego* cartésien, la conscience de soi transcendantale kantienne, le *Dasein* heideggerien, la néantisation sartrienne, etc.). Cette remarque me conduit à défendre les deux thèses suivantes :

a) *A propos de la critique de la théorie du sujet :* S'il s'agit bien du sujet des philosophes, on peut dire que la critique de ce concept n'a pas encore véritablement commencé. Elle reste entièrement à faire, du moins dans la philosophie de langue française. (Il est vrai, comme je vais le soutenir plus loin, qu'elle a été faite, et avec le plus grand succès, *ailleurs*).

b) *A propos de l'éthique du sujet :* Loin que la philosophie des questions éthiques et politiques devienne impossible si on se prive du concept philosophique de sujet, elle en est facilitée. En effet, la morale et la politique n'ont pas affaire au sujet des philosophes (sujet qu'ils distinguent de la personne particulière et « seulement empirique » de quelqu'un). Elles ont affaire aux personnes particulières en tant qu'elles sont des sujets d'action. Et ici, le mot *sujet* n'a pas le sens spécialement philosophique de tout à l'heure, mais un sens ordinaire. *La philosophie pratique ne requiert pas une pensée du sujet (philosophique), mais une pensée du suppôt.*

Tout mon argument suppose donc qu'il y ait une différence importante entre ce qu'on entend d'ordinaire par le mot *sujet* et le sens que ce mot a fini par prendre en philosophie. Cette différence, bien entendu, est complètement méconnue si l'on se contente de quelques observations philologiques sur l'histoire du mot *sujet* et sur ses ancêtres *(subiectum, hypokeimenon).* La philologie historique peut bien montrer que le mot a été utilisé par les philosophes, qu'ensuite l'usage s'en est diffusé, à travers les enseignements des grammairiens, jusqu'au langage de tous les jours. Mais ce qui nous intéresse est plutôt la logique du concept de sujet, logique qu'on ne peut tirer de considérations étymologiques ou historiques.

La notion ordinaire du sujet fait partie des éléments de grammaire qui nous sont inculqués à l'école élémentaire. Dans la phrase *Roméo aime Juliette*, on a le verbe *aimer*. Dans la classe de grammaire, nous apprenons à demander : Qui aime Juliette ? Qui est aimé par Roméo ? Le sujet du verbe est le nom propre *Roméo*, l'objet du verbe est le nom propre *Juliette*. Par extension, on dira facilement que Roméo est le sujet de l'amour de Juliette (et nous parlons ici de la personne appelée *Roméo*, ainsi que d'un certain amour, l'amour de Juliette, les mots *de Juliette* constituant un « génitif objectif »). On dira aussi bien que Juliette est l'objet de l'amour de Roméo (les mots *de Roméo* offrant un cas de « génitif subjectif »). Tant qu'on s'en tient à cette notion de sujet, on n'a jamais l'occasion de se demander si l'amoureux est ou non le sujet de son désir amoureux. Il n'y a pas lieu de poser la question. Car en disant que Roméo est le sujet d'un amour pour Juliette, on ne lui attribue pas une nouvelle propriété de subjectivité. On se contente de souligner que, dans la phrase dont on est parti, l'amour de Juliette est attribué à Roméo. Ainsi, la question des philosophes modernes — l'amoureux est-il bien le sujet de son amour ? — n'a aucune signification, aucune possibilité de se poser, à moins qu'on ne décide d'introduire un nouveau concept de sujet. C'est ce nouveau concept que

j'appelle ici le concept proprement philosophique (puisqu'il doit résulter d'un raisonnement philosophique). Si nous nous servons du concept philosophique, la question du sujet *(Qui ?)* prend un sens différent : il devient concevable que Roméo, par exemple, soit amoureux sans qu'il soit, lui Roméo, le sujet de son amour. On arrive ainsi à une définition de la « philosophie du sujet » : elle est l'exposition d'un argument destiné à soutenir, dans certains cas, la distinction entre la *personne* (prise ici, non dans un sens spécialement kantien ou « personnaliste », mais au sens d'un être humain, donc d'un corps vivant une vie humaine) et le *sujet*.

Pour expliquer ce point, le mieux est sans doute de revenir à l'argument du *cogito* chez Descartes. Lorsque Descartes se met en quête d'une vérité absolument certaine, il s'arrête à : *Ego sum, ego existo.* Cette existence est certaine, mais de quoi est-elle l'existence ? La question suivante porte donc sur *ego ille*, sur le *moi*. C'est bien le cas de parler d'une question du sujet. Qui est-il, celui dont il est vrai qu'il pense et qu'il existe ? Un point au moins paraît clair, quelle que soit la lecture qu'on fasse de la deuxième *Méditation* : l'argument cartésien requiert qu'on ne tienne pas pour des termes mutuellement substituables le pronom *je* (dans le cas où il est utilisé par Descartes) et le nom *Descartes*. Pour nous, le mot *Descartes* est le nom d'une personne particulière, née dans une famille poitevine, en 1596, à La Haye, etc. Ce nom, comme tous les noms humains, fait référence à un individu identifiable par son corps. En revanche, dans l'argument cartésien, le mot *je* du *je pense* doit faire référence à un sujet de la pensée et seulement à un sujet de la pensée. On ne doit surtout pas dire : Descartes est certain que Descartes pense, mais Descartes n'est pas certain que Descartes existe, ni non plus que Descartes soit Descartes. Il faut dire plutôt : Descartes est certain d'une vérité qu'il s'exprime à lui-même en disant « je suis, j'existe », mais Descartes n'est pas certain qu'il y ait, outre cela, une personne nommée Descartes. Ainsi, la philosophie du sujet, chez Descartes, utilise la méthode du *doute sceptique* pour établir une différence entre la personne (ou l'homme) et le sujet. Descartes détermine ensuite ce sujet comme *res cogitans* ou âme. D'autres doctrines emploient d'autres méthodes et aboutissent du même coup à d'autres déterminations du sujet. On en citera trois. La méthode de la *présupposition* pose un sujet distinct de toute donnée empirique comme la condition de toutes les conditions de possibilité de l'expérience et de la science. La méthode de l'*expérience phénoménologique* ne veut pas que le sujet soit posé : il doit être éprouvé, présenté à soi-même dans une expérience. Il s'agit donc ici de décrire certaines expériences spéciales au cours desquelles le sujet vivant l'expérience — celui qui s'attribue à lui-même cette expérience — a l'impression de ne pouvoir se reconnaître dans aucun des traits qui caractérisent sa personne (ses attaches et ses liens, ses rôles et ses devoirs, sa biographie, etc.). Il faut enfin mentionner la méthode utilisée par les récents critiques de la « critique du sujet » : c'est la méthode de la *postulation*. Ici, la notion d'un sujet distinct de la personne n'est plus un concept métaphysique (permettant de décrire un être inaccessible à l'observation naturaliste), ni un concept phénoménologique (permettant de décrire une

expérience vécue, notre impression de quelque chose). Cette notion est maintenant une *idée*, au sens d'une idée directrice et régulatrice. Il faut postuler que chacun de nous n'est pas seulement une personne (ce corps vivant), mais aussi un sujet, faute de quoi nous ne pourrions plus conserver notre conviction qu'il y a une différence entre la liberté et la servitude (et qu'il est honteux de ne pas vouloir la liberté plutôt que la servitude).

L'*ego* cartésien est le premier dans la longue série des sujets philosophiques. Il en est encore aujourd'hui le cas paradigmatique. Que devrait être ici une critique du sujet philosophique ? On pourrait croire qu'elle viendrait apporter un contre-argument, de façon à pouvoir nier qu'il y ait lieu de faire une différence entre la personne de Descartes et le sujet pensant de l'*ego cogito*. Or nous avons la surprise de constater que les critiques du sujet s'accordent, sur un point au moins, avec les défenseurs du sujet. La philosophie du sujet, par l'une ou l'autre des méthodes préconisées dans les diverses écoles, veut établir que Descartes est fondé à dire « je ne suis pas Descartes » (dans un sens tel que cette déclaration ne soit ni un mensonge, ni un symptôme d'amnésie ou de confusion mentale). Soit, à la troisième personne : Descartes est fondé à dire que Descartes n'est pas le sujet auquel il faut attribuer les pensées que nous attribuons, dans notre manière pré-philosophique de parler, à Descartes (et sans que cela revienne à accuser Descartes de plagiat). Mais c'est justement ce que soutiennent aussi les critiques du sujet : Descartes n'est pas le sujet de ses pensées. Il ne faut pas dire : *Descartes pense*. Il faut dire : *ça pense en Descartes*. Il ne faut pas dire : *Descartes écrit ses livres*. Il faut dire : *les livres de Descartes s'écrivent sous la plume de Descartes*. Et ainsi de suite. Contrairement à ce qu'on aurait pu espérer, la pensée qui s'est donnée pour une critique de la philosophie du sujet n'a pas du tout cherché à rétablir l'identité de la personne de Descartes et du sujet auquel nous devons attribuer les pensées de Descartes. C'est l'inverse. Elle a cherché à accentuer cette différence. La critique du sujet n'était pas la critique du sujet philosophique, mais plutôt une protestation contre la tendance à confondre la subjectivité (dégagée par les méthodes du doute, de la présupposition, de l'expérience ou de la postulation) et la vie mentale d'une personne. La critique du sujet n'a rien à reprocher à la philosophie du sujet, sinon que la différence entre le sujet au sens ordinaire et le sujet au sens philosophique n'a pas été tracée de façon assez radicale. L'*ego* chez Descartes désigne une *res cogitans*. Mais cette chose pensante ressemble trop à une personne humaine. Sous le nom de sujet, les « philosophies de la conscience » de la tradition cartésienne persistent à chercher un *être* (dont les traits ontologiques sont ceux du corps), un être doté d'une *continuité* temporelle (comparable à la continuité physique d'une chose matérielle), d'une *identité* (analogue à l'identité personnelle). Les critiques du sujet cartésien veulent que la différence soit plus vigoureusement marquée. De façon générale, la critique de la philosophie du sujet est restée la critique des timidités de la pensée du sujet. Le sujet ressemble beaucoup trop à ce dont on veut le distinguer. L'esprit cartésien est encore trop corporel. Le moi transcendantal est encore trop

proche du moi empirique. L'absolu comme sujet est trop facilement pris pour un absolu de type substantiel. Le *Dasein* risque toujours d'être confondu avec un étant dont le mode de présence serait celui des choses.

Bref, qu'on soutienne une doctrine du sujet ou qu'on l'attaque, une chose reste acquise : lorsqu'est émise la pensée *Ego sum, ego existo*, ce n'est en tout cas pas Descartes qui pense cette pensée. Les philosophes classiques du sujet, prenant le mot *sujet* dans un sens où il ne s'applique qu'à *cela qui pense* en Descartes, disent que c'est l'esprit, ou la conscience, qui font office de sujet pensant en Descartes. Quant aux critiques du sujet philosophique, ils constatent que le mot *sujet* est dangereux : ce mot, du fait de son emploi non-philosophique familier, paraît autoriser le transfert de certains attributs de la personne à *cela qui pense* en la personne. Mais le vrai sujet doit être à l'opposé du sujet humain. Ou bien alors, par un renversement de vocabulaire qui ne change rien à la situation conceptuelle, si nous ne pouvons nous empêcher de donner des traits humains à ce que nous appelons *sujet*, il faut maintenant dire que Descartes, puisqu'il est un sujet humain, n'est pas *ce qui pense* en Descartes. Qu'on parle de « vrai sujet » ou de « non-sujet » est une différence dans la terminologie, mais non dans la pensée. Descartes est un homme : le vrai sujet pensant (*cela* — le « non-sujet » — qui pense) doit donc être inhumain. Descartes est une personne : le vrai sujet sera impersonnel. Descartes, comme toute personne, est identifiable grâce à l'individualité du corps qui le constitue : le vrai sujet échappe à l'identification. Descartes a une histoire, un visage, peut être décrit : le vrai sujet est ineffable. Et ainsi de suite.

C'est pourquoi il n'y a aucun paradoxe à dire que la critique du sujet philosophique n'a toujours pas eu lieu dans la philosophie française. Elle a eu lieu, il est vrai, ailleurs. Mais il est remarquable que les philosophes français, qu'ils aient été marqués par la linguistique ou par la lecture de Heidegger, n'aient jamais manifesté beaucoup d'intérêt pour la critique la plus profonde qui ait jamais été offerte de la pensée cartésienne. Je veux parler, bien sûr, de la critique qu'on trouve chez Wittgenstein et ses élèves[3].

III

Ici comme ailleurs, la méthode suivie est celle de la « grammaire philosophique » : elle nous éclaire en nous faisant passer « d'un non-sens latent à un non-sens manifeste » (*Recherches philosophiques*, § 464). Dans le cas qui nous intéresse ici, le non-sens latent est rendu manifeste par une remarque sur la signification de la question *Qui ?*, ou question du sujet. La notion philosophique d'un sujet distinct de la personne est obtenue par un emploi de la question *Qui ?* qui ne répond plus aux conditions ordinaires dans lesquelles nous posons cette question. Lorsque nous posons la question en dehors du raisonnement philosophique, nous savons ce que nous demandons parce que nous

savons quelle sorte de réponse nous attendons. Qui a écrit les *Méditations métaphysiques* ? La réponse est : René Descartes. Il n'y a pas de mal à étendre l'emploi du mot *sujet* de l'analyse grammaticale (où le sujet est une « partie du discours », par exemple un nom propre) à l'analyse logique (où le sujet sera ce qui reçoit le prédicat, par conséquent un individu et non plus un mot dans la phrase). En faisant ainsi, nous ne sortons pas de l'usage ordinaire. Et si nous disions ici que Descartes n'a pas écrit les *Méditations* (ou que Descartes n'a pas été le sujet du procès de l'écriture des *Méditations*), nous voudrions dire tout simplement qu'elles sont été écrites par quelqu'un d'autre, par une autre personne. On passe du sujet ordinaire au sujet philosophique en cessant d'attendre un nom propre (désignant une personne) en réponse à la question portant sur le sujet. Les conditions de sens de la question dans son emploi familier ne sont plus remplies. Le terrain sur lequel nous comprenons de quoi nous parlons quand nous parlons au sens ordinaire, ce terrain nous a été fermé. Mais, chose étrange, aucun autre terrain ne nous a été ouvert. Les nouvelles conditions de sens de la question du sujet n'ont pas été précisées. C'est sans doute pourquoi nous avons tendance à revenir subrepticement sur le terrain familier des personnes pour donner un contenu à notre question *Qui pense ?* La critique du sujet le déplore, jugeant que c'est une rechute dans un mode de penser « substantialiste », « dogmatique », « chosiste », « ontique ». On doit lui reconnaître cette part de lucidité : il est vrai que le sujet philosophique, dès qu'on lui prête un visage défini, ressemble dangereusement au sujet non-philosophique familier. Cet air de famille trahit quelque génération illicite. Le sujet philosophique, dans les pensées du sujet, n'est que le non-sujet (la personne) déguisé en pur sujet pensant. Ou encore, si l'on exprime dans l'idiome inversé des critiques du sujet : là où nous cherchions à trouver autre chose que le sujet humain familier (la personne), nous retrouvons ce sujet humain déguisé en puissance impersonnelle et anonyme, mais dont les traits personnels transparaissent.

On pourra me faire l'objection suivante. La méthode du doute ne réussit-elle pas à prouver, par le fait, qu'il est possible de juger qu'on est un sujet pensant sans avoir à juger pour autant qu'on est une personne humaine ? L'écart des deux est concevable, ce qui est tout ce que demande une philosophie du sujet. Cette objection est sans valeur. Il faudrait d'abord qu'il se pose la moindre question du sujet à propos de la phrase : « je pense ». Dans le texte latin des *Méditations*, Descartes accentue cette présence du sujet en préfixant le pronom : « *Ego sum, ego existo* ». Quelle est ici la fonction du pronom ? Est-ce que le pronom, dans ces phrases, introduit une référence à un sujet dont tout ce qu'on sait jusqu'ici avec certitude est qu'il est pensant ? Nullement ! La question du sujet ne se pose pas ici parce qu'il n'y a pas lieu de savoir *de qui* un certain prédicat est affirmé. Cette question du sujet trouve son sens dans la forme prédicative de la proposition déclarative, forme en vertu de laquelle la proposition est vraie si le nom qui y figure fait référence à l'individu dont le prédicat est vrai, fausse dans le cas contraire où le nom ne fait pas référence à l'individu dont le prédicat est vrai. Le pronom *je* peut

bien sûr avoir cette fonction référentielle dans une situation de dialogue. Il est alors utilisé dans des conditions où il fait contraste avec les autres pronoms (*Qui pense cela ? C'est moi, et non pas toi, ni lui*, etc.) Mais lorsque Descartes, dans son soliloque, déclare « je pense » ou bien « je suis », il n'émet pas une proposition prédicative portant sur un référent qui serait lui-même. Le mot *je*, prononcé par Descartes dans son soliloque, n'a pas la fonction de faire savoir à Descartes de qui les prédicats *pense, suis, existe* sont vrais. Le mot *je* n'a ici, en réalité, aucune fonction référentielle. Les célèbres propositions *Cogito* et *Ego sum*, à y regarder de plus près, ne sont pas des propositions prédicatives. On ne peut pas les traduire à la troisième personne. Ces propositions expriment des « pensées sans sujet »[4], non pas bien sûr au sens de pensées qui ne seraient les pensées de personne, mais au sens où ces pensées (dont le mode propre est le soliloque) ne renferment rien qui permette à la question du sujet d'être posée.

On a vu comment toute la Querelle du sujet tournait autour de la possibilité de trouver un sens acceptable à la proposition : *Je ne suis pas René Descartes*. Cette proposition a un sens, mais un sens trivial, si elle implique : *Je suis une autre personne que Descartes*. (Elle est en outre vraie si elle est émise par quelqu'un d'autre que Descartes). A-t-elle encore un sens quand elle veut dire : *Je est un autre, le sujet pensant nommé « je » est autre que la personne nommée Descartes* ? On ne voit pas comment elle aurait un sens dans cette seconde interprétation. En effet, à celui qui soutiendrait cela, on aurait le droit de demander : un autre *quoi* ? Pas une autre *personne* (puisqu'on reviendrait alors au sens trivial). Pas non plus un autre *sujet*, puisque René Descartes n'est justement pas un sujet au sens nouveau qu'il s'agissait d'introduire ici. Reste peut-être : un autre *être*, une autre *chose*. Cette dernière réponse est justement la solution cartésienne. Mais elle enveloppe un non-sens. Il est incontestable que Descartes est (entre autres aspects de sa personne) une *res extensa*. On peut dire en effet quelle *res extensa* est Descartes (ou du moins, du vivant de Descartes, ses contemporains pouvaient le dire). Mais on ne peut pas dire quelle *res cogitans* est le sujet de la pensée. On ne peut pas distinguer une chose pensante d'une autre chose pensante. On ne sait pas si, dans le cas où deux personnes partagent le même avis, il leur correspond un seul ou deux sujets pensants. On n'a aucune notion de ce qui fait l'identité d'une chose pensante. Mais la question *Qui ?* perd toute signification lorsque nous manquons à ce point de repères. Nous savons distinguer un sujet ordinaire d'un autre sujet ordinaire. Les philosophes du sujet font comme si nous savions, du même coup, distinguer un sujet philosophique (comme la chose pensante) de tout le reste, de tout ce qui n'est pas ce sujet philosophique. Nous tenons ici le principe des crises chroniques qui agitent la philosophie du sujet. S'il y a une réponse à la question du sujet de la pensée, c'est qu'on a donné à ce sujet un statut inadéquat : on l'a assimilé à un individu susceptible d'être désigné, identifié, distingué, etc. Mais si on ne donne pas ce statut inadéquat au sujet de la pensée, la question même du sujet de la pensée ne peut plus être posée. Il n'y a pas de réponse concevable à la question, car on ne sait pas vraiment ce qu'on demande. Le sujet philosophique découvert dans le *cogito* est

un pseudo-sujet parce que la question du sujet, posée à propos du *cogito*, est une pseudo-question.

IV

Si j'ai mentionné cet argument qu'on peut tirer de Wittgenstein contre toute philosophie du sujet, c'est pour faire mieux ressortir ce qu'aurait été une véritable critique du (concept de) sujet philosophique. En réalité, toute la Querelle du sujet a eu lieu, en France, à l'intérieur de la philosophie du sujet. Elle est, en somme, une querelle d'école. En apparence, les « critiques du sujet » sont opposés à l'utilisation de ce concept pour parler des affaires humaines, tandis que les « défenseurs du sujet » veulent rétablir ce concept dans un rôle central. En fait, la querelle porte sur tout autre chose. Personne ne demande : Y a-t-il un sujet (*ego* ou *id*) distinct de la personne à titre de sujet d'attribution des opérations humaines ? Personne ne le demande parce que ce point est d'avance acquis pour tout le monde. Mais la Querelle porte sur le point de savoir s'il convient d'humaniser ou de déshumaniser ce sujet philosophique. Les « critiques du sujet » sont bien plutôt les critiques du *sujet humain*. Ils ne refusent nullement de faire la différence entre la personne humaine (l'entité « physique » ou « empirique », celle qu'on peut nommer, localiser, etc.) et le sujet véritable des opérations humaines (telles que penser, vouloir, désirer, etc.). Ce qu'ils refusent, c'est la possibilité pour l'être humain de s'identifier au principe des opérations qu'il croit, tant qu'il est naïf (ou mystifié par les idéologies de la subjectivité), être les siennes.

Entre les « critiques du sujet » et ses « défenseurs », il n'y a donc qu'une différence d'âge du point de vue de l'évolution de la doctrine du sujet. Les défenseurs veulent revenir au bon vieux temps de l'époque moyenne, tandis que les critiques appartiennent à l'époque ultime de la doctrine. On peut en effet distinguer trois époques de la philosophie du sujet.

1) Version initiale (« dogmatique ») : il y a une différence entre *l'être humain* et *le sujet*, et chacun de nous peut dire « *ego cogito*, je pense ». Autrement dit, c'est bien *moi* qui pense : je suis, quand je pense, non un être humain, mais un sujet pensant.

2) Version moyenne (« critique ») : il y a une différence entre *l'être humain* et *le sujet*, d'où résulte une division de celui qui dit *moi* entre l'être humain (« conscience empirique », moi naturel) et le sujet (« conscience transcendantale », moi comme sujet de l'acte de se déterminer librement soi-même). Autrement dit, c'est bien *moi* qui pense : pourtant, celui que je suis quand je pense n'est rien de donné, rien d'immédiatement saisissable, sinon dans un pur acte de pensée qu'il me faut encore produire. Une tension

apparaît entre l'individu qui se trouve là, produit de sa race, et le vrai sujet qui doit se construire soi-même.

3) Version ultime (« paradoxale ») : il y a une différence entre *l'être humain* et *le sujet*, et c'est pourquoi je ne suis pas le vrai sujet de mes pensées, ni celui de mes désirs. Autrement dit, ce n'est pas *moi* qui pense ou qui désire : le véritable principe de ces opérations ne ressemble pas à une personne humaine. Pourtant, tout ce qu'on invoque comme sujet d'attribution d'une pensée ou d'un désir finit par ressembler à une personne. Afin d'éviter que le sujet ne soit pris pour une double de la personne, le mot *sujet* sera maintenant abandonné. Selon cette critique de l'humanisme du sujet, l'erreur des versions précédentes de la doctrine a été de concevoir le sujet philosophique sur le modèle du système des pronoms personnels (*je, tu, lui*). Pour concevoir le sujet philosophique de façon non anthropomorphique, il faut plutôt penser aux emplois impersonnels de la troisième personne. Il faudrait dire, non plus « je pense », mais « il pense en moi », « ça pense », « il y a pensée », « il nous arrive de la pensée », etc.

V

Ce qui précède me permettra d'être bref sur l'autre point de la Querelle du sujet, à savoir, la question de savoir si une pensée éthique et politique est possible sans recours à un (concept de) sujet.

Si le concept d'un sujet philosophique est un pseudo-concept, tout est dit. Un pseudo-concept ne peut certainement pas nous guider dans notre réflexion sur les questions pratiques. Un non-sens ne peut pas miraculeusement se changer en idée régulatrice sous prétexte que nous sommes passés du terrain de la logique (à savoir, la logique de l'argument du *cogito*) à un terrain différent, celui des urgences pratiques.

A moins que le concept de sujet philosophique ne soit pas purement et simplement vide de sens. A moins qu'il soit plutôt un concept *encore* vide de sens tant qu'on ne s'est pas porté sur le véritable terrain de son emploi, le terrain de la réflexion sur les questions pratiques. S'il en était ainsi, la Querelle du sujet ne serait pas la querelle d'école que j'ai signalée plus haut. Elle serait une véritable question pour toute philosophie. Nous ne serions pas dispensés de nous y engager par un argument de pure grammaire philosophique.

Mais c'est justement ce que paraissent nous dire les auteurs qui utilisent, pour réhabiliter le concept de sujet, l'argument de la *postulation*. Ce concept de sujet, disent-ils, est la condition *sine qua non* de toute philosophie de la pratique. Eliminer ce concept reviendrait à dire qu'il n'y a jamais lieu de poser la question du sujet dans son sens

proprement philosophique. Sur le terrain pratique, la question du sujet au sens ordinaire est par exemple : Qui a fait cela ? A qui attribuer cette œuvre ou cet incident ? La question du sujet dans son sens spécifiquement philosophique sera donc : celui qui est le sujet de cette action au sens ordinaire (ou si l'on veut « empirique ») en est-il également le sujet au sens philosophique ? Est-ce *vraiment* à cette personne qu'il faut attribuer la responsabilité des œuvres dont elle est, au sens ordinaire, l'auteur ?

Ici, la « critique du sujet » apparaît en effet paradoxale, puisqu'elle finit par dire qu'on ne devrait pas vraiment attribuer à quelqu'un ses faits et gestes, sinon par une sorte de fiction conventionnelle. Mais si on ne peut jamais indiquer un sujet humain lorsqu'il s'agit de répondre à la question *Qui ?*, il n'est plus possible de prendre au sérieux, philosophiquement s'entend, les questions pratiques. La philosophie du sujet dans sa version paradoxale, si elle est conséquente, renoncera à développer une réflexion sur la pratique. Ici, il importe de souligner la différence qui sépare l'argument philosophique ci-dessus d'un argument purement rhétorique qui dirait que les « critiques du sujet » ont des idées immorales ou risquent de corrompre la jeunesse. L'argument que je vais examiner est philosophique : il ne vise pas en effet à interdire l'examen d'un *logos* particulier en raison de ses conséquences, peut-être répugnantes ou déplaisantes ; il vise tout au contraire à mettre en lumière les conséquences jusqu'ici inaperçues du *logos* en question. Il s'agit donc de mieux comprendre ce *logos* (par un examen de ses conséquences) de façon à pouvoir revenir ensuite sur les raisons qui nous ont fait tenir ledit *logos* pour une proposition à accepter.

Voici le point où une distinction doit être faite entre le sujet d'action (le suppôt) et le sujet cartésien-kantien-fichtéen de la philosophie du sujet dans ses deux premières versions. Il est évident que la philosophie de l'action n'est pas possible s'il est au fond inadmissible d'attribuer des actions à des personnes. Or la « critique du sujet » donne diverses raisons philosophiques tendant à nous retirer le droit d'attribuer tout de bon une action à quelqu'un. Selon cette critique, les actions ne sont jamais *attribuées*, d'une attribution ontologique, à des personnes. Elles sont en fait *assignées*, d'une attribution purement « performative », à des gens qui seront désormais *tenus pour responsables*, avec les conséquences légales et sociales que cela comporte, de ce qui s'est fait. Bien entendu, une telle doctrine ne peut pas présenter une philosophie de l'action, seulement une critique du point de vue vulgaire sur l'action.

Pourtant, le *sujet d'action*[7] dont une philosophie de l'action a besoin est-il bien le sujet autonome de la philosophie du sujet ? C'est ici que nous avons besoin d'une différence terminologique, faute de quoi la thèse à bien des égards révolutionnaire de la philosophie du sujet se changera en tautologie triviale. Il est commode d'emprunter au vieux vocabulaire de l'Ecole le terme *suppôt* pour désigner un sujet d'action. Selon l'ancien adage, que cite encore Leibniz, *actiones sunt suppositorum*[5]. Autrement dit, l'attribution

d'un prédicat d'action ne fait sens dans une proposition que si le sujet logique en est un être rentrant dans la catégorie des suppôts. C'est ici ce que Wittgenstein aurait appelé une remarque grammaticale. Il s'agit d'ajuster l'une à l'autre deux catégories grammaticales (ou ensembles de termes mutuellement substituables dans une proposition sans que la forme logique de la proposition en soit affectée) : d'un côté, la catégorie des verbes qui signifient une action, de l'autre la catégorie des désignations d'individus susceptibles d'être considérés, de façon intelligible, comme des sujets d'action.

Je ne puis développer ici une théorie des suppôts. Il convient pourtant d'esquisser le genre de problèmes qu'une telle théorie permettrait de traiter[6]. Partons du cas d'un verbe d'action comportant la possibilité d'un complément de moyen : par exemple, *écrire un mot avec un porte-plume*. Le problème philosophique du suppôt, ou sujet, de cette action sera ici de savoir quelles sortes de choses peuvent être nommées de façon à former une phrase intelligible. Qu'est-ce qui peut écrire une phrase avec un porte-plume ? On peut envisager, à titre de réponses acceptables : une personne humaine (par exemple, *Napoléon*) ou un organe personnel correspondant au moyen de l'action (par exemple, *la main de Napoléon*). Maintenant, considérons la même action, mais sous une description différente, qui serait par exemple : *signer un traité de paix avec l'Autriche*. Cette fois, un suppôt acceptable pour une telle action est Napoléon, alors que le rapport entre la main de Napoléon et l'action de signer la paix n'est plus aussi clair. Passons enfin à une troisième description de la même action, à savoir : *conclure la paix avec l'Autriche*. Pour cette description, la main de Napoléon n'est plus un suppôt concevable, alors que d'autres entités apparaissent maintenant dans le champ des réponses acceptables, par exemple : *l'Empire français*.

La philosophie du sujet, dans sa version « humaniste » moyenne, déclare que le seul suppôt concevable d'une action « proprement humaine » est l'être en tant qu'il s'identifie lui-même, non à la personne empirique qu'il est aussi, mais au sujet autonome. Non l'individu, pris qu'il est dans le tissu du monde, mais un être capable de se poser comme *idéalement* (ou à la limite) différent de tout ce que l'histoire a fait, de tout ce que la société a conditionné, de tout ce que les institutions ont fixé, de tous les futurs que les événements passés ont déjà marqués ou frayés.

Pour être le véritable sujet d'une action authentiquement sienne, il faudrait être autonome. Autant dire qu'il n'y a pas (encore) de sujets dans le monde : il y a seulement des êtres qui aspirent à le devenir toujours plus. La subjectivité n'est plus ici considérée comme la marque distinctive d'une classe d'êtres. Elle est un idéal, une idée régulatrice sous laquelle certains êtres, de fait « hétéronomes », travaillent à leur propre perfectionnement. Pourtant, s'ils peuvent se laisser guider par un tel idéal d'autonomie, c'est qu'ils sont déjà cela même qu'il s'agit pour eux de devenir à la limite : le sujet d'une opération de détermination de soi par soi, ou « auto-position ».

A la lumière de la distinction entre un suppôt et un sujet de type cartésien ou post-kantien, la doctrine pratique de la philosophie du sujet apparaît incohérente. Car nous savons au moins ceci : le sujet d'une *action mondaine* doit être un *suppôt mondain*. Il ne peut pas être un *ego* transcendant. Si certaines des actions accomplies dans ce monde doivent être reconnues pour des actions « proprement humaines », c'est-à-dire offertes à l'examen et à la critique rationnelles, il faut que ces actions librement accomplies dans ce monde soient attribuées à des suppôts de ce monde. Or le sujet transcendant des doctrines de l'« auto-position » paraît capable d'accomplir, tout au plus, un acte et un seul : celui de la contemplation mystique (ou « intuition intellectuelle »). Cet acte ne requiert aucune mondanité du suppôt. En revanche, seul un suppôt mondain peut avoir une *prise* sur les choses, de façon à en modifier le cours d'une façon qui paraîtra, à un examen rationnel, raisonnable, inepte ou folle.

La doctrine du sujet philosophique comme véritable suppôt de l'action humaine pèche donc par « idéalisme », en ce sens qu'elle oublie la part d'*idéalisation* qui entre dans sa définition d'un sujet autonome.

Pour que les questions politiques puissent être posées de façon à faire l'objet d'un examen rationnel (et finalement philosophique), il ne suffit pas qu'on reconnaisse l'existence de sujets humains libres à qui attribuer des actions. Il faut encore qu'on reconnaisse l'existence d'*actions politiques*. Tant que des actions politiques ne sont pas accomplies, la question *Qui ?* ne se pose pas. Mais dans quel cas irons-nous considérer des actions humaines comme des actions politiques ? Il faut qu'elles entrent dans le champ d'attention d'un procès collectif de *délibération* portant sur des décisions à prendre, des compromis à envisager, un ordre de priorité à établir entre des entreprises possibles *du point de vue d'un groupe donné* disposant, sous une forme ou sous une autre, d'un organe délibératif. Or c'est ce groupe, la « société globale » des sociologues, qu'aucune philosophie du sujet n'a jamais pu dériver. Ce n'est pas faute d'avoir essayé. Pourtant, les dérivations du groupe à partir du sujet, que ce soit à titre de produit surgissant de la rencontre des volontés libres, ou à titre de condition présupposé par l'affirmation de soi d'une conscience, n'ont jamais abouti qu'à des cités idéales. (C'est ici qu'il conviendrait d'examiner ce qui a été proposé en fait de *philosophies de la nation*).

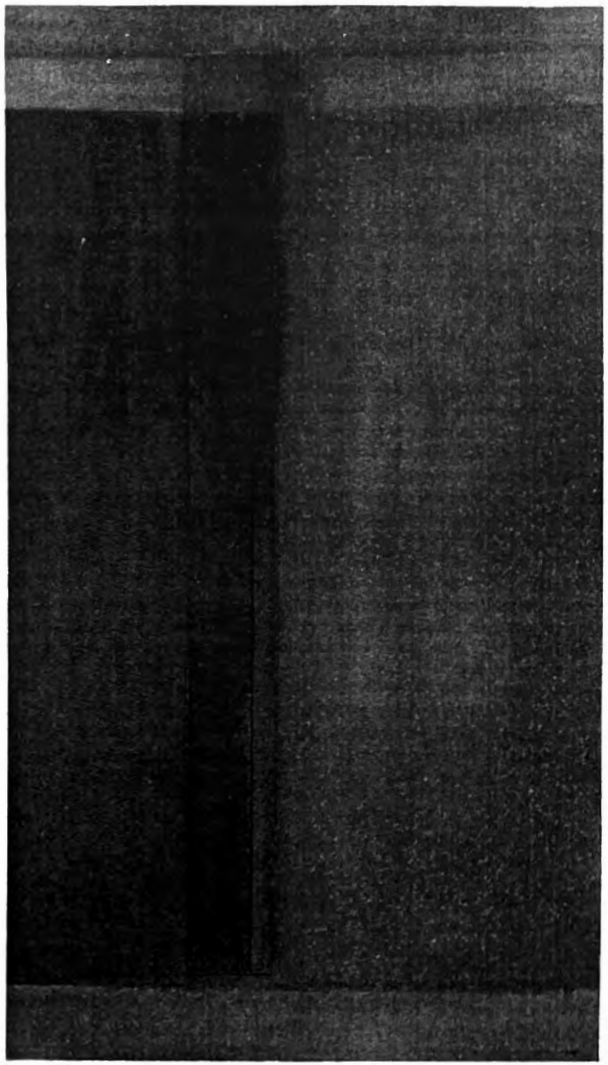
On fera des remarques analogues à propos des questions éthiques. Ce qui est requis pour la position des questions morales n'est pas seulement l'existence de sujets disposés à assumer leurs responsabilités. C'est aussi l'existence de *responsabilités à assumer*. Or ces responsabilités, la philosophie du sujet est bien incapable de les dériver de la seule position d'une pure conscience morale, ou d'une forme « catégorique » de l'exigence éthique. Car ces responsabilités qu'il s'agit d'assumer consistent dans certaines fonctions, ou « offices », qui incombent à telle ou telle personne dans le monde du fait de l'état du monde et de l'ordre des choses. Mais la philosophie du sujet, en posant

que le suppôt d'une action libre devait forcément être le sujet autonome d'une volonté pure, a commencé par exclure de la réflexion éthique toute considération de l'ordre du monde, toute observation des finalités propres au suppôt mondain (ou « empirique ») de ces actions humaines.

La querelle du sujet est donc bien, tout compte fait, une querelle d'école.

Vincent Descombes.
The Johns Hopkins University.

1. Voir l'ouvrage de Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68, essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.
2. Ferry et Renaut écrivent par exemple : « il ne va nullement de soi que, pour avoir établi que l'homme n'est pas réellement *(hic et nunc)* autonome (qu'il est ouvert sur son autre), il faille pour autant retirer à l'idée ou à l'idéal, bref à l'Idée même d'autonomie tout sens et toute fonction. » (*op. cit.*, p. 266). Ou encore : « Tout l'apport de la *Critique de la faculté de juger* consiste à montrer que, si la métaphysique de la maîtrise absolue est dénuée de toute signification lorsqu'on lui attribue le statut d'une vérité, elle peut en revanche, à titre de principe régulateur pour la réflexion, constituer un *horizon de sens* pour la pratique humaine, tant dans l'ordre scientifique que dans l'ordre éthico-politique. » (*op. cit.*, p. 281).
3. Voir : Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, §§ 410-411 ; Peter Geach, *Mental Acts* (London, Routledge & Kegan, 1957), ch. 26 : « The Fallacy of "COGITO ERGO SUM" » ; Elizabeth Anscombe, « The First Person » (1975), repris dans : *Collected Philosophical Papers*, volume II, p. 21-36 (University of Minnesota Press, 1981). En langue française, le meilleur exposé de cette argumentation reste l'ouvrage de Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité, Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein* (Paris, Editions de Minuit, 1976). Voir aussi : Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1979.
4. Voir : E. Anscombe, *op. cit.*, p. 36.
5. Voir le *Discours de métaphysique*, § 5.
6. Je m'inspire ici de l'article d'Elizabeth Anscombe sur les faits bruts (1958 ; voir « On Brute Facts » dans ses *Collected Philosophical Papers*, vol. III, University of Minnesota Press, 1981, p. 22-25). L'objet de cet article n'est d'ailleurs pas la nature du sujet d'action (ou du *suppôt*, terme qu'Anscombe, à ma connaissance, n'utilise nulle part), mais la validité du passage d'un énoncé de fait à un énoncé normatif (de « est » à « doit »).



Verticale espace, 1972 (75 x 42,6). *Photo André Morain*

Gérard Granel

Qui vient après le sujet ?

Si l'on ne savait qu'il y a en effet, dans l'histoire, des sujets réels *; que c'est en effet une question (sans doute même une obligation) que de tâcher d'en discerner les contours ; qu'enfin il est probable qu'à travers ce qui s'épuise quelque chose se cherche, qui appelle déjà d'autres sujets réels que tous ceux que nous avons jusqu'ici connus : si l'on ne savait ou ne croyait tout cela, on aurait récusé sans plus la question posée, dont toute la formulation semble calculée pour la rendre étrangère à l'interrogation philosophique. « Qui vient ? » est une question messianique, et sans doute plus particulièrement catholique.*

Une première remarque sera pour relever un présupposé, peut-être involontaire, de la dite formulation, selon lequel le « sujet » aurait déjà été un « qui ». Mais, qu'on l'entende comme subjectivité *transcendantale ou comme* subjectum *historial de la modernité, le sujet n'a jamais été un « qui », il a toujours été un « quoi ». Au premier sens en effet, c'est-à-dire comme* Ego cogito cogitata mea, *le sujet* dans son texte *n'a jamais été quelqu'un (René, par exemple, « dedans son lit »). A moins de prendre Descartes pour Montaigne. Lui se prenait plutôt pour Ausone et* assistait *à sa propre pensée comme à quelque chose qui lui était envoyé en rêve par le Saint-Esprit. Ou bien il la considérait comme une fable, la fabrication d'un automate à la dimension du monde, LA machine barroque généralisée — y compris l'artifice théorique du* Cogito *(point d'appui hyperbolique d'un levier d'Archimède infini) et celui de la « véracité divine » (véracité, non vérité, parole, non discours : parole hors-discours pour sceller le discours). Jésuite.*

Or si, d'un côté, le Cogito *ne fut jamais quelqu'un, s'il fut (et selon moi délibérément) an ontological puppet, dont l'inventeur traçait du même coup une nouvelle figure du philosophe en tant que transcendantal-talking ventriloquist, de l'autre côté le* subjectum *historial qui fit les Temps Modernes, plus ancien et plus profond que le sujet feint des philosophes, ne fut rien lui non plus que nous puissions inscrire sous la rubrique « qui ». Ce* subjectum *fut inscrit au contraire par Marx sous le chiffre du Capital et par Heidegger sous celui de l'essence de la technique moderne. Une matrice de toute pratique, un Envoi de l'Etre, qu'il revient en effet au même de considérer comme une logique de l'équivalent général ou comme une logique du « Gegenstand » et du « Bestand ». Grande Forme qui a* fabriqué *le « sujet », comme sujet rationnel et comme sujet productif, comme sujet politique et comme sujet littéraire, comme sujet psychologique et comme sujet créateur — et finalement, de Colbert à tous les Bouvard et Pécuchet d'hier, d'aujourd'hui et de demain, comme une parcelle indéfiniment répétée du grand « On » bourgeois.*

*
* *

Le second pas consiste à rechercher en quel sens la question est recevable, en éliminant tous ceux dans lesquels elle ne l'est pas :

— à éliminer, le faux-qui de la « personne » (humaine), qui n'est depuis 1781 que l'hypostase métaphysique de l'identité logique du « Ich Denke » ;

— à éliminer, le faux-qui du Dieu spéculatif-rationnel, où l'on prend pour une réalité intelligible le rapport d'un principe à des concepts ;

— à éliminer, le faux-qui du Dieu chrétien. Car si l'on ôte de ce dernier tout ce qui appartient simplement à l'idéal de la raison pure, ou bien il ne reste rien que l'arnaque cléricale de la « résurrection » qui transforma un prophète en un nouveau dieu, ou bien ce qui reste n'est pas chrétien mais juif ;

— à éliminer le faux-qui de ce qu'on appelle « les dieux », qui sont des formes de monde, des formes du « quoi » ;

— à éliminer enfin (élimination inverse de toutes les précédentes) de la figure infigurable du « vrai dieu » (s'il faut en laisser ouvert le lieu) tous les traits caractéristiques du « qui », lesquels en feraient aussitôt un faux-dieu. Car le « qui » est le je meines du Dasein, essentiellement fini (mortel au sens grec), toujours pris dans la forme du « on », bref tout-à-fait indigne du « vrai dieu ». En-dehors de tels traits, nous ne pensons strictement rien sous le mot « qui », c'est-à-dire Dasein. Il y a une limite à la pensée dont les deux côtés ne communiquent pas, ou plutôt qui n'a pas du tout deux côtés, mais un seul : le côté limité. Aussi le geste de la théologie négative est-il inexorablement impie, qui ne peut quitter l'univers du sens, si fort qu'elle veuille (qu'elle croie) l'illimiter ou le « vider ». Nous ne répétons nullement une telle opération dans notre dernière élimination : nous déposons, d'un geste tout à fait sauvage et uniquement superstitieux, une offrande de lait et de fruits sur le seuil (n'importe où) du grand animal plus fort que nous. Après quoi il faut s'enfuir à toutes jambes et en riant.

Le seul « qui » est donc celui, réel (on veut dire historique), qui vient de ce que Dasein a pour forme le je meines. Qui pose aussitôt la question de savoir s'il est deux ou un (ou encore « duel ») en tant que le « mien » y est « chaque fois » celui d'une existence singulière individuelle (ce n'est évidemment pas le terme, mais un repère désignatif qui médit essentiellement ce qu'il désigne) et en tant que cette singularité procède cependant toujours d'une existence commune (Mit-sein).

Il y a cependant une vérité plus ancienne encore que cette question du caractère individuel ou commun (ou : individuel et commun, car le cas « duel » prévu plus haut est certainement le cas effectif) du « chaque fois mien » caractéristique du Dasein. C'est qu'il ne s'agit pas du tout de dire que l'existence appartiendrait en tout cas à un « moi ». La déduction est exactement inverse : l'existence est plus ancienne que tout moi (c'est pourquoi les éléphants sont vénérables, images monumentales et sagement frippées de l'immémorial) et c'est elle qui creuse un moi : non pas donc

un « moi », mais la forme (du) « chaque fois mien » — pure forme. Si la question « qui » est celle de l'unicité ou ipséité, alors il faut reconnaître (au double sens du terme : explorer et admettre — les deux aussi difficiles l'un que l'autre) que l'unus ipse est lui-même reçu : il nous est donné et repris, c'est tout ce que nous en savons de façon sûre. Et tout ce que nous savons, tout aussi sûrement, qu'il n'y aurait pas de sens à vouloir savoir, ou plutôt qu'il y aurait contre-sens à simplement imaginer, ce serait une consistance ou subsistance quelconque de cette forme que l'existence se donne avant nous sans nous, et que nous nommons « nous ».

*
* *

Nous retenons donc comme seule question recevable celle du « qui » réel : c'est ce que le français nomme « bourgeoisie » et Hume « the middel rank of men ».

En quel sens est-il un « sujet » ? D'une part il est pris dans le système des illusions justificatrices que constitue la logique du propre : il se représente (à lui-même) comme l'origine, le moteur et le terme du savoir, du pouvoir et de l'avoir. Il se veut dans la loi morale, il se donne la loi politique, il se pose au fondement des idéalités scientifiques, il se met au travail, il se développe dans la richesse, il se réalise dans la culture. D'autre part, il est pris dans le système de l'impropriété effective : Sa moralité n'est pas sienne, mais plutôt la majesté d'une loi morale qui ne lui revient que pour augmenter sa dette ou sa faute (son indignité morale). La politique lui échappe comme jeu politique, classe politique, politique politicienne, c'est-à-dire sous toutes les formes où elle est politique réelle, à l'égard desquelles il sait seulement deux choses (et les deux à la fois, bien qu'elles soient contradictoires) : que « tout est politique » et que « il ne faut pas politiser » (telle ou telle question, tel ou tel domaine, finalement nulle question et nul domaine). Le travail lui échappe pareillement par les deux bouts : ou bien parce que, comme pure exécution d'une tâche quelconque, ce n'est pas un travail dans lequel le sujet puisse se reconnaître, ou bien parce qu'en tant que richesse ce n'est pas un travail, mais toute une série de substituts : le manque à jouir, le risque, la « responsabilité d'ensemble », le contrôle. Cependant la culture ne le fuit pas moins, arts, sciences et lettres étant devenus les pratiques réservées de diverses catégories de sorciers spécialisés, pour lesquelles l'homme de rang moyen nourrit à la fois la crainte révérentielle due au sacré et le mépris que mérite, selon sa conviction la plus intime, toute activité qui quitte le sol des « réalités ».

Tout irait donc au plus mal pour le sujet réel, s'il n'y avait une exception : l'économie politique. Elle, et elle seule, rattrape le « gap » science/réalité, étant justement la science de ce que le sujet moderne-bourgeois conçoit comme la réalité : la production en tant que production de richesses. Si loin qu'elle aille dans les « considérations abstraites » (la valeur, le prix, etc.), si globalement qu'elle conçoive son objet (les interdépendances de la macro-économie) ou, à l'autre pôle, si minutieusement qu'elle conduise ses micro-analyses et quelque allure quantificatrice que prenne sa méthode (statistiques, économétrie), l'Eco-Po a toujours son origine, son terme et son

centre dans l'Entreprise. Et là, l'homme de rang moyen n'est pas « moins », mais autant ou plus que le savant. Il est celui qui pratique ce que l'autre n'en finit pas d'approcher. Dans l'Entreprise (cela lui mérite bien une majuscule) siège la banalité et son mystère. Là, le savoir lui-même se plie à la volonté de l'entrepreneur.

Mais l'Entreprise fait beaucoup plus encore : elle est en train de surmonter (en apparence) l'opposition du travail et de la propriété par la création de métiers valorisés (et valorisants) dont la compétence segmentaire est une nouveauté historique encore inanalysée, en même temps que par la transmutation de la propriété en gestion, forme spécifique d'un travail-du-maître qui excède les oppositions hegeliennes. Nés tous deux au sein de l'Entreprise, le métier valorisé et la gestion sont deux modes différents, et cependant complémentaires et même interpénétrables, de technicité matérielle, que l'entreprise propage et applique progressivement (et depuis peu à une allure galopante) « à l'extérieur », c'est-à-dire dans toutes les activités sociales non-immédiatement productives et dans la sphère du politique elle-même. Ce faisant, elle s'incorpore tous les moyens effectifs d'une moralité enfin « sérieuse », ayant trouvé l'art de contenir dans les limites de la production la « réalisation » de l'individu, la « sécurité » du socius et la « responsabilité » de l'Etat. Elle domine le progrès des sciences par la main-mise sur la recherche et sur l'université, elle réforme l'appareil scolaire pour l'adapter à l'outil de production, elle transforme la vie de l'esprit en industrie culturelle, elle réduit la jeunesse à une clientèle à travers la sponsorisation des sports et l'organisation d'un ensemble de produits et de « services » spécifiques, elle homogénéise enfin l'expression de toute liberté et la formulation de toute question au sein de son pluralisme aseptisé : journaux, radios, télés — et même les livres. Ainsi se prolonge, dans une époustouflante relève dialectique centrée sur l'Entreprise, un monde fini. Là est le véritable sujet réel : dans cette « forme » sous laquelle le Capital est parvenu à embaucher l'humanité.

*
* *

Voici donc aussi atteint le point à partir duquel la question « qui » et la question de l'« après » peuvent être posées. Il faut donc avant tout décrire (le moins pauvrement possible) le « phénomène » — dont le trait essentiel le plus important, parce que le plus nouveau et le moins interrogé, est de reposer sur ce que nous avons nommé « technicité matérielle ». Comme toute technè, celle-ci est un certain savoir : un savoir s'y reconnaître. C'est donc découvrir des formes, tracer la dépendance de ces formes entre elles et en tirer un protocole pour leur usage.

[7]

Il suffit de faire le ménage à la place de la femme de ménage pour s'apercevoir que cela n'est faisable que d'une certaine façon, c'est-à-dire dans un certain ordre qui découle de certains principes. Il s'agit donc d'une technique parce qu'il s'agit d'un enchaînement d'actions qui repose sur un savoir. Toutefois le savoir ici ne va jamais plus loin ni plus haut que le simple « know how » — et ce parce que les principes considérés sont eux-mêmes strictement limités, ou pour mieux dire, sont des principes bouchés. L'interrogation sur les formes (qui peut certes se produire, pour

apporter des améliorations à la technique employée) n'est en effet nullement une interrogation libre : elle n'est pas ouverte par la seule résolution d'interroger, le seul désir de « voir paraître ». Elle est ouverte seulement dans une certaine mesure, à laquelle également elle se termine (ou sur laquelle elle se ferme), qui est l'évidence d'une réalité. Faire le ménage suppose certes qu'on ouvre la fenêtre avant de balayer, qu'on balaye avant de laver le sol, qu'on trie le linge, les vêtements et toutes les sortes d'objets avant de les nettoyer ou de les ranger, etc. Mais tout cela s'organise à l'intérieur de l'évidence qui revient aux maître-mots : « to clean », « putzen », « mettre de l'ordre ». Ce qui en revanche ne vient jamais en question est le ménage lui-même : le ménage se fait, il ne s'interroge pas.

Le signe du caractère bouché d'une telle technè (qui est ce que nous visons quand nous l'appelons « matérielle »), ce signe est (comme toujours) qu'elle reste totalement sourde à son propre mot. Que s'agit-il de « ménager » dans le ménage ? Qu'est-ce donc que, dans le ménage, on traite avec ménagement (c'est-à-dire avec la prudence et le soin qui sont dus à quelque chose d'essentiel et de fragile à la fois) ? Quelle possibilité d'exister le ménage ménage-t-il ? Car il faut bien qu'il y aille d'un existential pour que l'homme et la femme, dans la conjugaison de leur « tun und treiben », soient appelés précisément par ce mot : un « ménage », et que le français dise, sans besoin d'aucune explication : « un jeune ménage », « leur ménage va mal », etc.

Il ne s'agit là de rien de moins que de ce que l'antiquité nommait « oikonomia », dans une acception du terme qui s'est conservée jusqu'à Rousseau. L'oikonomia est la loi du séjour, qui comporte certes aussi la règle de l'acquisition et de la dépense mais ne se réduit en rien aux catégories « économiques ». La maison est plutôt — comme le « jardin » pour les Persans — une sorte de maquette du monde. Ni l'ordre, ni la propreté, ni l'ameublement (ou le dé-meublement, dans le cas japonais), ni la disposition des pièces, leur affectation à telle fonction, la façon de circuler entre elles, ni le rapport même du dedans au dehors (de la « maison » à la « nature ») ne sont les mêmes partout. Tout cela varie dans son idée, et donc dans les dispositifs et arrangements matériels, selon la variété des configurations-de-monde dont il s'agit pour chaque civilisation, et à l'intérieur de chacune d'elles selon les variations provinciales, familiales, individuelles, qui forment autant de développements singuliers du thème commun : qui l'enrichissent, le révèlent à lui-même sous des aspects précis, le font évoluer, le déplacent et parfois le brisent sur telle ou telle de ses limites.

Le nom de la femme de ménage, en tant que femme qui ménage une figure du monde dans l'oikos, fut d'abord « Estia » (cf. latin « Vesta ») — un nom où s'entend directement le verbe être. Lorsque la technè est ainsi comprise de façon architectonique (non pas tant une construction « par principes » qu'une construction qui est l'œuvre et la manifestation des « archai » elles-mêmes), elle ne se clôt jamais sur l'évidence d'un réel, mais elle s'ouvre toujours à la furtive apparition d'un monde-de-l'être. Apparition aussitôt disparue, mais que commémore tout un ajointement de formes sans commencement ni fin. La pensée (« ménager » est un exercice de la pensée) est, en tant que technicité qui passe ainsi de formes en formes, une technicité formelle. Elle respire et circule

librement en elle-même, retraçant les empreintes de la déesse (méthodus investigandae veritatis). Elle est une danse logique — et, pour la communauté comme pour chacun, aussitôt rituelle.

C'était un exemple. Pour préparer l'exemple contraire, celui de la technique bouchée, sous ses deux aspects de promotion des « métiers modernes » et d'universalisation de la « gestion ».

Un métier moderne est un ensemble d'activités organisant un segment de la production, qui apparaît quand le développement de cette dernière, au carrefour des possibilités technologiques et du rythme de rotation du capital, en fait soudain sentir le besoin. Il peut arriver qu'il se greffe ainsi sur d'anciens métiers (de ceux qui ont leur limite en eux-mêmes et constituaient donc des « pratiques » avant d'appartenir au produire, ou même ne lui appartenaient pas du tout), mais c'est alors pour les transformer dans leur essence et dans toutes leurs modalités effectives sous la mince apparence d'une continuité sociale et historique qui n'est plus qu'une image trompeuse. Tel est le cas, devenu canonique depuis que Heidegger l'a pris pour exemple, de la transformation du « hegen und pflegen » paysan (qui faisait de la paysannerie un « état de vie » — Lebenstand) en un nouveau métier, où s'organise seulement un segment de l'industrie agro-alimentaire, celui d'« exploitant agricole ». Tel est sans doute aussi déjà le cas, mais beaucoup plus dissimulé (ou plutôt : tenu dissimulé, pour des raisons évidentes), de pans entiers des anciens métiers d'écrivain, d'artiste, et même de savant et de philosophe. Quelle part de telles pratiques, dont la grandeur tenait à ce qu'elles avaient en elles-mêmes le principe de leur mouvement, étant pour ainsi dire directement et constamment exposées à leurs fondements et travaillées par eux, quelle part déjà n'en survit qu'en apparence, quand chacune est devenue en réalité un tout nouveau métier, un segment de l'industrie culturelle, dont elle reçoit non seulement (ce qui est de plus en plus manifeste) les moyens de sa subsistance et de sa réussite, mais également la définition au moins implicite des limites de sa liberté et des contours de sa tâche ? Il est plus qu'à craindre que cette « part » ne soit depuis longtemps déjà la part la plus grande, en tout cas la part dominante. Et que les anciens sujets libres et fiers de la lettre, du trait, de la touche, de l'hypothèse et du symbole, les sujets en proie à leur art, ne se trouvent presque tous transmués, sous l'apparente continuité des produits (n'y a-t-il pas toujours, et de plus en plus, des « tableaux » et des « livres », des « recherches » et des « débats »), et grâce aux consolations que leurs apporte une « reconnaissance sociale » plus aisée, en professionnels de l'animation culturelle, du bruitage idéologico-moral, des progrès d'une science de résultats, et, brochant sur le tout, de l'éternel supplément d'âme. Tous emplois qui font d'eux, en dépit des frasques qu'on leur passe et des fromages ou des hochets qu'on leur distribue, les très humbles et très obéissants sujets de la production pour la production.

Mais le véritable sujet moderne, celui qui prolifère dans toute sa nouveauté[1], est celui qui élève au rang de la compétence, c'est-à-dire d'un savoir qui n'est qu'un skill, un ensemble de tâches prélevées « quelque part » sur le trajet d'une ou de plusieurs productions, tâches que rien n'arrache pour autant à leur caractère purement exécutoire (ou en tout cas subordonné), de même qu'aucune unité essentielle ne préside à leur regroupement, entièrement dû aux commodités du faire et du vendre. Ce qui fait naître une race de serviteurs formés, qui prennent leur

servitude pour la liberté et la dignité que leur confère (c'est du moins ce qu'on leur dit) leur « qualification », et qui bien entendu ignorent le caractère principiellement informe de leur « formation ».

Cependant, il en va de ces nouvelles générations de métiers comme des générations de produits et de façons de produire en vue desquels ils ont été institués : ils sont essentiellement éphémères, ou bien parce que ce que l'on produit s'est déplacé et que l'emploi s'assèche dans une « branche » aussi soudainement qu'un puits dont la nappe phréatique a glissé ailleurs, ou bien parce que de nouvelles façons de produire (ce que la barbarie cultivée appelle les technologies nouvelles) ont rendu obsolètes tous les savoir-faire jusqu'ici constitutifs d'une « formation » donnée. En sorte que l'emploi doit apprendre quelque chose de plus que ce qu'il avait appris avec tant d'espoir : il doit apprendre à être souple (mobile, re-classable, dé-classable, etc.), c'est-à-dire à plier l'échine, et il doit apprendre à ré-apprendre (à entrer dans le cycle du re-cyclage au moyen de nouvelles « formations »). Dans ce processus, la dignité de plus en plus écornée et la liberté de plus en plus illusoire engendrent des comportements qui tous (à l'exception de la servilité absolue) se heurtent à une contradiction interne, mais qui ne peut apparaître que sous les traits insupportables d'un obstacle extérieur. C'est ainsi que ceux que le parti communiste est le seul à appeler encore « les travailleurs », mais qui, formés et qualifiés, sont devenus les nouveaux travailleurs et forment une sorte d'infra-bourgeoisie de synthèse, un establishment de la survie[2], s'accrochent par exemple à « sauver l'entreprise » que le développement du capital abandonne, ou à perpétuer « les avantages acquis » qu'aucune plus-value ne permet plus de payer, comme si le travail avait cessé un moment d'être la simple dépense de la force de travail qui trouve les conditions de son emploi dans le travail mort qui lui fait face. Contradiction interne qui est alors déniée, de façon entièrement non-marxienne, par l'affirmation populiste : « les patrons peuvent payer ». Et certes le Capital ne manque pas de capitaux, mais ce que ceux-ci peuvent payer (c'est-à-dire la force de travail qu'ils peuvent s'acheter parce que son usage assure le retour-à-soi du Capital accru) s'est déplacé ou a changé de formes.

Il arrive (il arrive en particulier de nos jours, en France, où la pédagogie socialiste a fait entrer dans les têtes que l'Entreprise était le butoir de toute réalité et la limite de toute possibilité) que la conscience du caractère interne de cette contradiction se répande (ou tout au moins la forme pragmatique d'une telle conscience : la résignation à un phénomène incompris, mais dont a tout de même compris qu'il ne pouvait être déplacé ainsi). C'est malheureusement pour tenter de le déplacer de plusieurs autres façons, qui ne sont autres qu'en apparence et reviennent achopper sur la même contradiction. L'une consiste à l'exorciser (à l'extérioriser encore une fois comme pur « obstacle ») en recourant à l'évidence du cadre national de la production : « Produisons français » en fut et en reste le slogan, comme si la nation n'était pas depuis longtemps le simple habillage pseudo-politique d'un corps productif qui n'est qu'une partie quelconque de la production mondiale. Il faudrait, pour y changer quelque chose, retremper précisément le politique dans la rupture à l'égard du marché mondial : nul n'ose en proposer aujourd'hui l'ombre de l'idée. Il est

seulement manifeste que les théologiens du P.C. continuent de nourrir cet espoir « entre initiés », sans pourtant comprendre qu'il est incompatible avec son déguisement pseudo-réaliste en termes « économiques » et « sociaux ». Ou c'est la collaboration de classe qui prend le dessus, ou c'est le mensonge qui montre plus que le bout de ses deux grandes oreilles. En sorte qu'on traîne encore au gouvernement quand celui-ci depuis longtemps déjà se montre décidé à « rompre avec la rupture » (ce qui, du reste, était dès le début prévisible), ou bien qu'on sabote l'industrie automobile française dans le moment même où l'on défend un chauvinisme de la production. La seule consistance que possède encore la ligne du P.C. (dont on a tort de croire qu'elle « zig-zague », comme si elle n'avait pas de direction, alors qu'elle oscille *avec la régularité d'un électro-cardiogramme autour de la droite contradiction qui la fait battre) est celle du « point de vue moral », qu'elle partage avec les catholiques,* ou *celle du « populisme radical », qu'elle partage avec l'électorat de Le Pen,* ou *un mixte des deux. Triste fin.*

Dans son pur flottement, elle témoigne cependant de plus de courage que toutes les attitudes qui relèvent du « traitement social du chômage » et du « partage du travail ». Les Communistes offrent au moins l'image d'une communauté obstinée à veiller le cadavre d'une Idée, dont ils ne savent pas qu'ils ont eux-mêmes causé la mort à force de la faire servir à la fois en-dehors *du réel et* en-dedans *du réel. Chez Marx, au contraire, l'analyse des formes était une analyse conceptuelle qui, si elle dégage bien l'a priori du réel dont elle traite, ne s'en acquitte précisément que parce qu'elle ne provient ni d'un ciel des idées ni d'un reflet des contenus. En d'autres termes, le mordant de la pensée Marx (je veux dire ce par quoi elle mord effectivement sur les réalités) tient entièrement au caractère philosophique de sa démarche, dans la mesure où ce caractère philosophique trouve lui-même sa règle dans un sûr instinct logique. C'est donc encore d'elle, et à condition d'élever autant que faire se peut cet instinct à un certain savoir, à un certain degré d'élucidation (jamais sans reste) de ce qui le rend* sûr, *par conséquent non sans l'aide de travails*[3] *entrepris sur des corps textuels autres (mais non « tout autres » ni « tout simplement autres ») que le corpus marxien, les uns plus anciens (comme, au moins, Kant), les autres plus récents (comme, éminemment, Heidegger et Wittgenstein), par conséquent aussi non sans critique des traductions chez Marx lui-même de cet instinct logique en un savoir métaphysique simplement retourné — c'est donc encore de cette pensée que peut provenir la compréhension d'un a-venir pour l'histoire elle-même autre que la gestion indéfiniment reconduite de l'anhistorique comme tel.*

Qu'on ne croie pas trop vite voir poindre ici une ultime version du « si les philosophes ne sont rois, ou les rois philosophes... ». Car nous ne disons pas que l'avenir lui-même, mais seulement la compréhension *de l'avenir dépendra (dans l'avenir) de celui que la philosophie (si elle ne se renonce pas) saura se donner à elle-même à partir de la conjonction des pensées que nous venons de nommer. Les sujets réels « qui viennent » (s'il en vient) seront bien entendu les peuples, tels qu'ils ressortiront des efforts de l'humanité (si elle consent de tels efforts) pour exister autrement qu'elle n'existe en tant que peuple de la production (entendez : en tant que*

peuple que s'est donnée *la Production). Reste que le fait que des efforts se comprennent eux-mêmes, et jusqu'à quel point et de quelle manière, cela fait partie aussi de la forme qu'ils se donnent et décide aussi de leur fortune.*

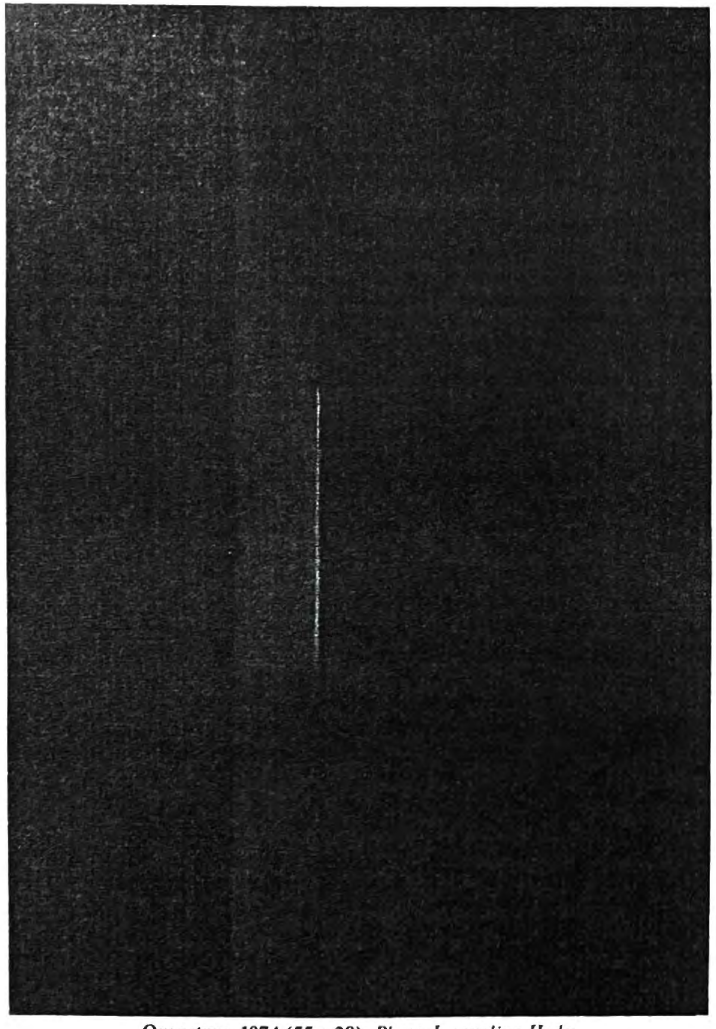
Gérard Granel.

Goa, janvier 1988.

1. Nouveauté elle-même soulignée par les néologismes qui signalent les nouveaux domaines, tronçons de mots usinés d'une manière tout à fait particulière : soit avec une terminaison en « tique » (« robotique », « bureautique », etc.) qui imite (à un barbarisme près, qui est l'ajout d'un « t ») la terminaison en « ikè » des adjectifs grecs (physikè, logikè) qualifiant une « technè » ; soit par importation des trouvailles du langage américain : software, marketting, etc.

2. Il y a survie quand on perd sa vie à la gagner, fût-ce « décemment ».

3. Je dis des « travails », laissant « travaux » aux universitaires, comme les peintres disent les « ciels », laissant les cieux aux prédicateurs chrétiens.



Ouverture, 1974 (55 x 38). *Photo Jacqueline Hyde*

Michel Henry

La critique du sujet

La critique du sujet passe pour le principal acquis de la philosophie de cette seconde moitié du siècle — et déjà, pour une large part, de la première. Elle a revêtu différentes formes auxquelles on peut chaque fois assigner une expression historique précise. A vrai dire, elle est si répandue qu'il faudrait répertorier la quasi-totalité des mouvements de pensée contemporains pour en reconnaître les formulations multiples mais convergentes. Bornons-nous à citer ici d'un côté son enracinement philosophique chez Heidegger, de l'autre son origine extra ou para-philosophique dans les sciences humaines, notamment dans le marxisme et le freudisme, auxquels le structuralisme allait apporter leur couronnement — pour ne rien dire de la linguistique.

Si diverses que soient ces démarches dans leurs visées explicites et dans leur qualité — nous voulons parler du niveau de réflexion sur lequel elles se situent — elles ont un point d'aboutissement commun, la critique du sujet justement c'est-à-dire en fin de compte de l'homme conçu comme une réalité spécifique et autonome.

Mais c'est cette spécificité et cette autonomie qui doivent être entendues dans le sens que leur prête la philosophie du sujet. L'homme identifié au sujet (employons pour le moment cette tournure passive qui laisse dans l'ombre ce qu'il faudra bien éclaircir) n'est pas seulement une réalité très particulière, supérieure mais encore homogène aux autres. Il reçoit un privilège exorbitant tenant à ceci qu'il n'y a d'être ou d'étant en fin de compte que par rapport à lui, pour lui et par lui, et cela pour autant qu'il constitue la condition apriorique de possibilité de toute expérience et ainsi de tout ce qui est et peut être, pour nous du moins.

C'est pour autant qu'il est identifié à ce sujet que l'homme apparaît comme un super-étant auquel tout ce qui est a confié son être, un être dont le Sujet disposera désormais, non point comme bon lui semble (de cette façon il pourrait aussi bien n'en pas disposer, le respecter, le craindre etc.), mais comme ce qui lui est soumis dans le principe, de par sa condition ontologique, inéluctable et insurmontable, comme un ob-jet dont l'être est le sujet.

Ce sont alors des descriptions fameuses dont on épargnera au lecteur la redite — si ce n'est pour y inclure une remarque. Ces descriptions sont celles de notre monde — du ravage de la Terre par la Technique. Celle-ci consiste dans la soumission inconditionnelle à l'homme, devenu le Sujet, du Tout de l'étant, devenu l'Ob-jet, — l'Ob-jet du Sujet, dis-posé devant lui et par lui, disponible donc, n'ayant d'autre fin que cette mise à disposition, taillable et corvéable comme le serf de ce nouveau Seigneur.

On ne demandera pas ici comment une illusion peut avoir semblable pouvoir. Comment l'illusion en vertu de laquelle l'homme se prend pour le Sujet et le Maître des choses peut-elle déterminer globalement celles-ci dans leur réalité effective, conférer son être à tout ce qui est ? D'autres probèmes plus urgents nous requièrent.

Le trait commun à toutes les critiques du sujet auxquelles il vient d'être fait allusion, ce n'est pas d'accorder à l'illusion du Sujet la capacité extravagante de changer la face de la Terre (cette conception tout à fait illusoire de l'illusion est propre à Heidegger ; les autres critiques du sujet ne voient en lui précisément qu'une illusion, non suivie d'effets, ou suivie d'effets purement illusoires, « idéologiques » comme elles disent), c'est plus gravement de ne rien savoir de l'être de ce sujet qui va être taillé en pièces, dans le meilleur des cas de se méprendre totalement sur lui. Il faut donc ici poser deux questions : 1) quel est l'être de ce sujet qui doit être éliminé, « évacué » de la problématique ; 2) qui, contestant à la fois le droit et l'existence d'un tel sujet, le droit pour l'homme de s'identifier à lui, procède à son élimination ?

C'est par deux fois au moins que, dans l'histoire de la pensée moderne, le sujet a fait le thème d'une problématique explicite. Les deux philosophes qu'il convient de nommer ici, Descartes et Kant, sont justement les deux plus grands, ceux dont l'influence a été décisive, qui ont donné au concept de sujet un sens rigoureux, de telle façon que toute critique dirigée contre ce dernier et qui ne se tiendrait pas dans la lumière des analyses fondatrices des *Méditations* et de la *Critique de la Raison pure* serait vide de sens. Pour diverses raisons, dont l'une va être citée tout de suite, nous commencerons par la seconde.

Comment ne pas être arrêté en effet par une situation conceptuelle extraordinaire : c'est précisément chez Kant qui réfère l'être de tout étant au Sujet que celui-ci devient l'objet d'une contestation radicale lui déniant tout être possible. ou pour le dire autrement : c'est au moment même où la philosophie se conçoit clairement comme philosophie du sujet que le fondement qu'elle se donne explicitement et de façon thématique, dont elle poursuit systématiquement l'élucidation, lui échappe et, se dérobant à sa prise, bascule dans le vide de l'inanité.

On ne peut oublier en effet comment les riches développements de l'Analytique viennent, tel un oued soudain privé de force, se perdre dans le désert de la Dialectique.

Or ce singulier retournement du positif dans le négatif se produit quand vient en question l'être du sujet lui-même, quand il s'agit de savoir si un tel sujet existe et, en ce cas, ce qu'il peut bien être. La *Critique du paralogisme de la psychologie rationnelle* est en fait la critique radicale de l'être de ce sujet, de telle façon que tout ce qu'on peut affirmer de cet être comporte un paralogisme et que, s'il faut malgré tout en parler, on peut seulemetn dire que c'est « une représentation intellectuelle ».

Ce qui signifie que « je pense » (puisque c'est du cogito qu'il s'agit) équivaut à « je me représente que je pense ». Ce qui signifie encore que l'être du sujet est assimilé à l'objet d'une représentation, lequel objet d'une part présuppose ce sujet, de l'autre ne contient jamais par lui-même, en tant qu'il est représenté, la *réalité* — de même que se représenter un thaler n'implique pas encore qu'on en ait un dans sa poche. Ainsi le fondement de tout être concevable est-il frappé d'une indigence ontologique foncière qui nous interdit de lui attribuer à lui-même un être quelconque. Qu'on le veuille ou non, c'est la philosophie du sujet qui a élevé contre lui la plus grave objection, jusqu'à rendre problématique sa simple existence. Kant sans doute n'élimine pas le sujet de la problématique, comme les tartarins d'aujourd'hui, mais il le réduit à « une simple proposition » dont il nous concède tout au plus, et sans fournir la moindre raison, le droit de la prononcer.

Il faut ici prêter une plus grande attention à nos deux questions : quel sujet se trouve jeté hors de l'existence — et par qui ? Le sujet jeté hors de l'existence est le sujet de la représentation. Ces deux termes « sujet » et « représentation » sont tautologiques. « Sujet de la représentation » ne désigne pas quelque chose qui aurait, de plus, cette faculté de se re-présenter (quoi que ce soit). Que le sujet ne soit pas quelque chose, selon la critique des paralogismes, qu'il ne soit pas un étant parmi les autres, si privilégié soit-il, veut dire : il n'est rien que la représentation elle-même, le pur fait de poser devant en tant que l'ouverture d'un Dehors, lequel est le monde comme tel. Le sujet ne s'oppose pas à l'objet, il s'oppose à l'étant. Il est ce qui fait de l'étant un ob-jet, quelque chose qui est posé-devant, re-présenté. Le sujet est l'être-représenté considéré en tant que tel, le fait d'être représenté, — non pas l'étant mais l'étant dans sa condition d'ob-jet, l'objectivité comme telle, son dépliement. La subjectivité du sujet de la philosophie du sujet est l'objectivité de l'objet. Preuve en est que l'analyse par Kant des structures de ce sujet n'est rien d'autre que l'analyse des structures de l'objectivité (l'espace, le temps, la causalité etc.).

Pourquoi maintenant le sujet déplie-t-il le Debors de l'objectivité, la représentation, pourquoi amène-t-il l'étant dans la condition de l'ob-jet, de l'être-représenté ? Pour qu'il se montre et soit quelque chose plutôt que rien, pour faire de lui un phénomène. La représentation est l'essence de la phénoménalité. Ce que Kant appelle encore : la conscience, le je pense, l'expérience c'est-à-dire l'expérience pure, la condition de toute

expérience possible. Donc, pour Kant, je pense = la manifestation pure = la conscience pure = l'expérience pure = la représentation. Si c'est l'expérience qui donne l'être à toute chose, la représentation est l'essence de l'être.

Le sujet jeté hors de l'existence, hors de l'être, c'est l'essence de l'être lui-même compris commme la structure de la représentation. Par qui ce sujet est-il jeté hors de l'être ? Par lui-même. C'est ce que démontre toute la *Critique de la raison pure*. C'est pour autant que le sujet puise son essence, son être, dans la structure de la représentation et s'identifie à elle qu'il est impossible de lui conférer un être quelconque. En effet, la structure de la représentation est l'intuition d'une part, le concept de l'autre et, selon les déclarations explicites de Kant, nous n'avons aucune intuition du je pense et aucun concept de lui non plus, en sorte que nous n'en pouvons rien savoir. Cela signifie : il n'est pas un phénomène pour nous et ne peut l'être. La déconstruction du sujet par la philosophie du sujet est une auto-déconstruction, une auto-destruction. C'est en appliquant ses propres présuppositions à l'essence du sujet, à l'essence de l'être, que la philosophie du sujet ne trouve plus aucun sujet, aucun être.

L'auto-destruction historique de la philosophie du sujet n'a été exposée ici, si brièvement que ce soit, que parce qu'elle implique du moins cette conséquence décisive : que l'essence du sujet, c'est-à-dire de l'être lui-même, ne peut consister dans la représentation, parce que celle-ci ne repose pas sur elle-même et ne peut se fonder soi-même, parce que être ne veut pas dire être représenté s'il s'agit de la pleine concrétion d'un être qui existe effectivement, qui est vraiment. Que veut donc dire « être » ? Y a-t-il une essence du sujet qui ne succombe pas sous ses propres présuppositions, qui ne soit pas livrée dans le principe au néant. Ou, pour le dire autrement, d'un point de vue épistémologique cette fois : y a-t-il une philosophie du sujet capable de penser un sujet autre que la représentation et dont l'être ainsi ne se détruise pas lui-même ?

Le fondateur de la philosophie du sujet et du même coup, dit-on, de la pensée moderne, c'est Descartes. Or ce qui caractérise la problématique de Descartes concernant le sujet, ce sont deux traits décisifs, dont nous sommes à même maintenant d'apercevoir la portée. Le premier c'est qu'il s'agit d'un effort acharné pour contester l'être du sujet, pour l'ébranler et à la limite le nier — tentative sans exemple, sans précédent et sans suite. Avec les deux premières *Méditations*, c'est donc bien l'être du sujet et du même coup l'être lui-même qui est en question dans ce qu'il a de plus propre. Toute interprétation visant à réduire la portée ontologique de la problématique cartésienne, à assimiler l'être de ce sujet à un étant, voire à un super-étant, est un non-sens. Car Descartes ne se demande pas d'abord à quelle sorte d'être il a affaire avec le sujet, le cogito, mais s'il est, purement et simplement, et pour cela comment il est : il interroge le comment de tout être possible en général et par conséquent son essence pure.

Le second trait de la problématique cartésienne du sujet, c'est que la fondation de l'être du sujet, c'est-à-dire la reconnaissance de *ce par quoi cet être est*, présuppose à titre de condition incontournable la mise hors jeu de la représentation, à savoir en premier lieu la mise hors jeu de tout ce qui est représenté ou susceptible de l'être, en second lieu la mise hors jeu de la structure de la représentation elle-même. Car je ne puis douter globalement de tout ce qui est représenté ou représentable, du monde sensible et du monde intelligible, que pour autant que la représentation en général est elle-même douteuse. C'est le milieu de la représentation en tant que tel, c'est la lumière en laquelle je me représente tout ce que je me représente, les choses de ce monde aussi bien que les vérités éternelles, qui est fallacieuse *si* ce que je vois très évidemment en elle — que 2 + 3 = 5 ou encore que « si je pense il faut bien que je sois » etc. — peut et doit être réputé faux, ainsi que le fait Descartes.

La problématique cartésienne du sujet se présente bien alors à nous comme une réduction. Il s'agit de savoir ce qui peut sub-sister, c'est-à-dire encore être quand la représentation tout entière a été barrée, quand « être » n'est ni le tout ou la partie du représenté ou du représentable, ni la représentation elle-même — quand être n'est pas par la représentation. Cette barre mise sur la représentation, soit dit entre parenthèses, fait revivre devant nous la situation rencontrée dans l'analyse du paralogisme de la psychologie, nous voulons dire maintenant le paralogisme de Kant et non celui attribué à Descartes. Car si lorsqu'on en vient à s'interroger sur elle — sur l'être du sujet — la représentation flotte dans le vide, n'est qu'une pure forme sans aucun contenu, une simple expression, pas même un concept, selon les propres termes de Kant, c'est précisément parce qu'elle n'*est* pas par la représentation, par elle-même, mais seulement sur le fond de son anti-essence — de l'anti-essence de la représentation qui est l'essence du sujet. Voyons donc comment chez Descartes l'anti-essence de la représentation est posée comme étant précisément l'essence du « sujet ».

Cette position est accomplie de façon abrupte mais incontestable à l'article 26 des *Passions de l'âme*. Descartes y pratique soudain à nouveau l'époché radicale du monde. Il imagine la situation d'un dormeur perdu dans son rêve. S'il rêve, tout ce qu'il se représente dans ce rêve est illusoire, n'*est* pas. Mais si dans ce rêve il éprouve une tristesse, une angoisse, un sentiment quelconque, ce sentiment *est* absolument, bien qu'il s'agisse d'un rêve, *bien que la représentation soit fausse*. Ce sentiment n'est donc pas par la représentation mais indépendamment d'elle. Cela veut dire : sans être posé devant, sans être représenté et — si la représentation est fausse — *à la condition de ne pas l'être*.

Comment est-il posé ? Il n'est pas posé justement, si poser c'est poser comme la représentation pose, par une sorte d'action s'inscrivant dans la déhiscence d'un premier Dehors et rendue possible par lui. C'est parce que le sentiment n'est pas posé que Descartes l'appelle une passion, déterminant d'entrée de jeu son être par un subir

étranger à toute action mais d'abord à tout Dehors. Quel est ce subir qui n'est plus celui d'une réalité autre, d'une extériorité, qui est le subir de soi — le sentiment ? Comment le sentiment subit-il sont être propre, de manière à être, absolument et sans constestation possible ? *Dans son affectivté et par elle.*

Mais si l'affectivité, le se subir soi-même, le s'éprouver soi-même immédiatement et sans distance définit l'être du sentiment, en l'occurence l'être de tout être qui subsiste, qui est encore après la réduction, quand la représentation illusoire a été éliminée, alors cette affectivité, ce pathos dirons-nous, par quoi tout être est originairement et inconditionnellement, est identiquement l'essence du sujet, sa subjectivité et l'essence de tout être possible. C'est seulement lorsque, comme il advint un moment chez Descartes, la philosophie du sujet fait retour à cette essence originelle de la subjectivité et de l'être que le « sujet » peut devenir le thème d'une discussion philosophique. Est-il besoin de souligner ici ce qu'on avait brièvement indiqué au début de cette étude : que, à travers les diverses formes historique qu'elle a revêtues depuis un siècle, la critique du sujet s'est développée dans l'ignorance à peu près complète de ce dont elle parle ou croit parler ?

La méprise la plus impressionnante est celle de Heidegger, identifiant de façon explicite et réitérée le « je pense » à un « je me représente ». On peut considérer que toute grande pensée a le droit d'interpréter celles qui la précèdent à sa manière, que c'est même là son apport et que, si inapropriée qu'elle soit au cogito cartésien, la critique de la représentation n'en a pas moins une valeur éminente en tant que critique de la représentation en elle-même, laquelle domine en tout cas le kantisme et à travers lui tout l'idéalisme moderne. Mais notre propos est l'être du sujet et la problématique heideggerienne qui va entraîner à sa suite toute la critique actuelle du sujet et lui servir de fondement avoué ou non, n'en a pas moins perdu en ce qui concerne l'être de ce sujet, toute signification philosophique possible.

En ce qui concerne la représentation elle-même, toutefois, on peut également s'interroger sur la pertinence d'une telle critique. Est-ce bien la structure de la représentation qui est mise en question, véritablement atteinte par elle ? Oui en ce sens qu'elle conteste le droit pour un sujet s'érigeant comme le Sujet de réduire du même coup le tout de l'étant à la condition d'ob-jet pour lui, jeté devant lui, par lui et ainsi par devers lui, mis à sa disposition et exploitable jusqu'à n'être rien d'autre que l'objet de cette exploitation, comme il advient dans la technique moderne.

Mais ce jet opposant de l'étant comme l'objet du Sujet ne se produit pas ex hihilo, il doit être possible, il doit *être*. Quel être, nous voulons dire qu'elle sorte d'être lui donne licence de s'accomplir, de poser devant lui, de s'opposer et ainsi de se représenter tout ce qu'il se re-présente ? Quel être, sinon l'être heideggerien lui-même, la transcendance

de *Sein und Zeit*, le Dimensional extatique de la *Lettre sur l'humanisme*, l'*Erei gnis* de la dernière philosophie ? Un être en tout cas dont l'être, dont le parvenir dans l'être, dont le faire parvenir dans l'être consiste dans le dépliement originel de l'extériorité et s'identifie à lui. Et cela parce qu'être veut dire apparaître et que l'apparaître apparaît dans ce dépliement et par lui, comme l'extériorisation de l'extériorité, l'Ouverture de l'Ouvert, qui est la lumière du monde et le monde lui-même. Seulement la représentation s'accomplit dans cette ouverture et précisément comme l'*un de ses modes d'accomplissement*, sa lumière *est* la lumière du monde, son ob-jet *est* le phénomène grec, ce qui luit dans cette lumière et se donne à nous dans cette luisance et en elle seulement. L'essence de la représentation est l'essence de l'être tel que le comprend Heidegger, la critique de la philosophie du sujet en est ici la simple redite.

On dira que l'étant grec n'*est* pas dans la représentation et par elle. Mais l'étant grec est par le même être que celui par lequel sera la représentation (et ainsi tout le représenté en elle). L'homme grec ne se représente pas un objet *(Gegenstand)*, il ne le jette pas devant lui comme par devers ce Sujet qu'il n'est pas. Le Grec appartient au Tout de l'étant et le laisse venir à lui comme ce qui lui advient, comme son « en face » *(Gegenüber)*. Mais dans le *Gegenüber* règne le même *gegen* que celui sur le fond duquel la représentation s'élèvera — le *gegen* qui rend possible le *Gegenstand*.

Cette identité ultime de l'essence de l'être et non pas sans doute de la représentation mais de son essence, toute la philosophie de Heidegger en fait l'aveu, en est, bien plus, l'affirmation explicite. La philosophie du sujet est la métaphysique de la représentation, laquelle s'inscrit dans l'histoire de la métaphysique occidentale. Mais l'histoire de la métaphysique est l'histoire de l'être lui-même. C'est l'être qui se destine à nous ici comme la phusis des Grecs, là comme l'idea de Platon, là encore comme la perceptic de Descartes, la représentation de Leibniz ou de Kant, la volonté de puissance de Nietzsche ou la Technique moderne. Ce n'est pas la philosophie du sujet qui se méprend, c'est l'être qui l'induit dans cette méprise. La critique heideggerienne du sujet, réduit au sujet de la représentation et ainsi à celle-ci, ne manque pas seulement l'être véritable du sujet en tant qu'il ne peut être pensé que contre la représentation, contre toute Différence, elle est encore doublement absurde, parce qu'à l'être de ce sujet qu'elle conteste elle n'a rien à opposer, sinon le propre être de ce sujet, parce que, s'il y a tout de même méprise sur la nature véritable de cet être et ainsi de l'être en général, cette méprise est justement le fait de l'être lui-même — l'un de ses « tours » —, qu'il se plaît à nous jouer ou qu'il se joue à lui-même.

Avec Freud la critique du sujet reste naïve, elle se révèle cependant plus utile, susceptible de frayer des voies nouvelles. En un sens elle consiste, elle aussi, dans une simple redite. Le sujet que critique Freud, c'est le sujet de la représentation, — ce qu'i appelle la « conscience » et cela à bon droit si la structure de la représentation est cell

de la phénoménalité, son essence, et si la conscience ne désigne rien d'autre que cette essence pure, non ce qui est conscient mais le fait d'être conscient, la qualité d'être conscient ou, pour parler comme Freud, la *Bewußtheit*. Il est remarquable que pour justifier ce qui sera la donnée initiale de toutes ses analyses — « ... le fait d'être conscient... est le point de départ de toutes nos analyses » — Freud fasse explicitement appel à la tradition philosophique, à ce que celle-ci entend par « conscience » : « il n'est pas besoin d'expliquer ici ce que nous appelons conscience et qui est la conscience même des philosophes et celle du grand public ». Que ce que la tradition c'est-à-dire la philosophie moderne aussi bien que, aux yeux de Freud, celle d'un passé plus lointain, entende par conscience, ce soit précisément la représentation, c'est ce qui est dit non moins clairement : « appelons donc « consciente » la représentation qui est présente à notre conscience et que nous percevons comme telle et posons que c'est là le seul sens du terme "conscient" »[1].

La réflexion la plus succincte sur ce texte de 1915 nous montre que 1) il contient le fondement que se donne explicitement à elle-même la philosophie de l'inconscient. Il y a de l'inconscient, incontestablement, parce qu'il y a du non représenté : il y a des souvenirs auxquels je ne pense pas actuellement. C'est dans sa référence à la conscience entendue comme la représentation que l'inconscient est posé. C'est dans sa référence à la phénoménalité comprise comme l'ouverture d'un Dehors que la non phénoménalité prétend se substituer à la phénoménalité ainsi entendue pour définir à sa place la loi de l'être. C'est le sujet qui consiste dans le « je me représente » qui se trouve bouté hors de la problématique c'est-à-dire qui ne peut plus prétendre réduire à sa phénoménalité, à sa « conscience », à son « je me représente » tout son être, puisqu'il y a justement dans son être des tas de choses qu'il ne se représente pas, tous ses souvenirs d'enfance etc.

Nous disons que ce sujet est exclu de la problématique : c'est inexact. Il est bien plutôt maintenu par elle, c'est dans la mesure où je comprends mon être comme le « je me représente », et ainsi « je me représente ce que je suis », que je dois faire l'aveu au contraire que je ne me représente pas tout ce que je suis, que ma conscience n'est pas coextensive à mon être, qu'il y a en moi de l'inconscient, que je ne suis pas le maître dans ma propre maison. La philosophie de l'inconscient est ici une séquelle de la métaphysique de la représentation, elle lui appartient. C'est ce qui apparaît avec plus d'évidence si nous faisons notre seconde remarque :

2) Ce qui n'est pas conscient, pour autant qu'il n'est pas représenté, est susceptible de le devenir, pour autant qu'il est représentable — comme par exemple les souvenirs d'enfance. L'inconscient ne désigne encore que la virtualité de ce qui, en son actualité, serait conscient, représentation. L'inconscient ne s'oppose pas à la représentation, il la désigne comme la loi de tout ce qui est, comme sa phénoménalité imprescriptible. Il se trouve seulement que sous cette loi, dans une telle conception de la phénoménalité,

du sujet, presque tout ce qui est échappe à ce sujet, à cette phénoménalité-là, est « inconscient ».

Une conception de la thérapeutique psychanalytique se fonde sur cette métaphysique de la représentation : il s'agit de *prendre conscience*, d'amener dans l'actualité de la représentation un non-conscient qui lui est secrètement homogène et qui peut, pour cette raison, se changer en elle — inconscient constitué de « représentations inconscientes », c'est-à-dire non encore représentées et qui, ontologiquement sinon existentiellement, ne demandent qu'à l'être. La psychanalyse est appelée de tous ses vœux par la pensée classique.

C'est un autre sujet qui se lève devant nous dès que se fait jour l'idée que, irreprésenté, il est aussi irreprésentable, que l'être originel de ce sujet n'est plus la représentation, mais son anti-essence. C'est à un tel sujet, entraperçu par Descartes, que se heurte à son tour Freud lorsqu'il se trouve en présence d'un inconscient qui n'est plus provisoire, qui n'est plus une phase de l'histoire de la représentation, susceptible de s'achever en elle, dans l'actualisation de sa pleine essence. *L'histoire de nos représentations renvoie à une force qui leur permet justement de s'actualiser ou qui le leur interdit. Seulement cette force est elle-même irréductible à une représentation.* Elle s'écrase contre soi dans une immédiation si radicale et, dans cette immédiation, elle est submergée par soi de telle façon qu'il n'y a place en elle pour aucune Différence, aucune distanciation à la faveur de laquelle il lui serait possible de s'apercevoir elle-même, de se re-présenter — *d'être consciente sur le mode de la représentation.*

Que la force échappe en soi à la représentation, c'est ce dont l'expérience de notre corps devrait suffire à nous persuader. Car notre corps, celui avec lequel nous faisons tout ce que nous faisons, ce corps originel qui est un Je Peux, n'est précisément pas représenté et c'est à la condition de ne pas l'être, de ne jamais être séparé de soi non plus que de ses pouvoirs qu'il peut agir et nous permettre d'accomplir en nous les comportements de la vie. Tout ce que nous faisons, nous le faisons donc hors de la lumière de la conscience, dans une sorte d'hypnose si nous entendons par là l'absence de toute conscience représentative. Mais cette hypnose n'est pas un inconscient. Elle désigne l'immédiation de ce qui s'atteint soi-même hors représentation, dans une étreinte originelle qui est la donne phénoménologique initiale, le pathos *par lequel l'Etre est* sans représentation.

Que trouvons-nous d'ailleurs au fond de l'inconscient freudien, sinon l'affect dont Freud dit qu'il n'est jamais inconscient ? Non seulement l'affect n'est jamais inconscient mais il définit en quelque sorte une conscience absolue et, du même coup, une certitude absolue. Car le sentiment s'éprouve en chaque point de son être, de telle manière qu'il est tout entier ce qu'il est et tel précisément qu'il s'éprouve, dans une

certitude absolue et inconditionnelle par conséquent. Au point aveugle de la conscience, là où la philosophie de la conscience achoppait, la critique du sujet se renverse, débouche sur son contraire, sur une subjectivité absolue à partir de laquelle la question du sujet se repose entièrement.

Cette conscience absolue de l'inconscient, c'est sur elle que se fonde inconsciemment la thérapeutique psychanalytique. Car il ne s'agit pas en celle-ci, bien sûr, d'une prise de conscience, de la remémoration de certains souvenirs, lesquels sont toujours invérifiables, mais surtout se trouvent en tant que représentations d'une part dépourvus de tout efficace et, d'autre part, entièrement sous la dépendance des pulsions et des affects. En sorte qu'il faudrait d'abord agir sur ceux-ci pour pouvoir faire surgir celles-là. Et c'est bien ce que fait la cure analytique. Elle ne s'occupe qu'en apparence de représentations, de prise de conscience, de souvenirs. En réalité, elle va chercher l'inconscient là où il est et comme il est, comme force et comme affect. Elle organise la répétition du transfert traumatique, c'est-à-dire précisément de cette force et de cet affect, en tant que force actuellement agissante, en tant qu'affect actuellement éprouvé, et pas du tout en tant que souvenirs. Avec eux, dans l'immanence radicale de leur actualité phénoménologique, c'est l'inconscient lui-même qui est là, comme l'absolument conscient. Il y a une Archi-Révélation de la vie faisant d'elle la vie et dont témoigne chacun de nos gestes et chacune de nos passions. Mais cette Archi-Révélation doit être saisie en son propre comme constitutive de l'essence de la vie, c'est-à-dire comme ce qu'on ne voit jamais. C'est à partir de cette Archi-Révélation que le sujet doit être compris à son tour.

C'est alors, dans cet écart décisif d'avec la métaphysique de la représentation, au moment même où Freud décèle la dimension la plus originelle de l'être — la force irreprésentée et irreprésentable qui dirige secrètement toute représentation, l'affect qui constitue la donne phénoménologique de cette force — qu'il succombe de nouveau aux présupposés de cette métaphysique et que, de ne pouvoir être représentés, force et affect deviennent de nouveau l'inconscient.

Ainsi, le sujet n'est-il reconduit à son être véritable, à l'être qui signifie l'apparaître et qui s'épuise en lui — car, comme l'affirme Nietzsche, « que puis-je dire d'un être quelconque qui ne revienne à énoncer les attributs de son apparence »[2] » — que pour se trouver tout aussitôt démis de son être propre et de ce qui peut bien en général conférer un sens à son concept. Car le sujet n'est rien d'autre que cela : ce qui, faisant apparaître l'apparaître, fait du même coup être tout ce qui est.

La critique de la critique du sujet n'a pas pour effet de promouvoir son retour, comme celui d'une réalité passée et qui, lasse d'être délaissée, aspirerait à jouer de nouveau son rôle sur la scène philosophique. Cette critique nous a justement montré que

l'être du sujet n'a jamais été reconnu, ce n'est pas son « retour » qu'elle annonce, mai sa venue pour la première fois.

Une question alors ne peut être éludée : avec Descartes l'être du sujet n'avait-il pa été aperçu, entraperçu avous-nous dit, dans son propre, comme l'anti-essence de l représentation ? Comment expliquer que toute la philosophie venue après lui (ou pres que) se soit — comme le fera en dernier lieu Heidegger — si grossièrement trompé sur le cogito ? Ou bien cette méprise s'est-elle produite chez Descartes lui-même, pa une sorte de hasard malencontreux, ou bien pour des raisons d'essence ?

La philosophie est une approche de la réalité qui se prend habituellement pour l réalité elle-même, confondant le procès de la pensée et celui de la réalité. Dans ce qu'o appelle « le cogito » nous devons distinguer ce procès de la pensée s'accomplissant dan les deux premières *Méditations* sous la forme d'une série d'implications, de proposi tions, sous la forme d'un texte, et aboutissant à une évidence, celle que si je pense i faut bien que je sois. Le cogito passe alors pour une évidence, c'est-à-dire pour la form achevée de la représentation. Je pense veut dire je pense que, je pense que je pense, j me représente que je pense, que je me représente etc.

En tant qu'évidence le cogito désigne la première vérité en même temps que le pro totype de toute vérité. Descartes lui-même, en s'engageant, avant la fin de la *Second Méditation* et explicitement ensuite, dans ce genre de problématique visant à fonder l connaissance et, par elle, toute la science, sans marquer la rupture avec ce qui précèd n'est pas peu responsable de toutes les bévues qui s'annoncent. Un vague malaise tou de même dans cette théorie transcendantale de la connaissance qui va régir la pensé moderne : comment le cogito qui provient de la critique radicale de toute évidenc peut-il bien en être une lui-même, et « certaine » qui plus est, de manière que tout repos sur celle-ci ? Il ne reste plus alors qu'à considérer le « cogito » comme un texte, à le sou mettre à quelque analyse logique ou historique destinée à en découvrir les fautes o les présupposés inconscients, à en apprécier les difficultés.

Considéré comme désignant la réalité elle-même et non plus son approche ou s connaissance, le cogito n'a rien à voir avec un procès de pensée ni avec la pensée ell même, encore moins avec le texte des *Méditations*. Cogito veut tout dire, sauf je pens Cogito désigne en tout ce qui apparaît, ou plutôt dans l'apparaître pur (apparaître pu que Descartes appelle la pensée) ce qui s'apparaît immédiatement à soi. *Subjectivité* es l'immédiation pathétique de l'apparaître comme auto-apparaître, de telle manière qu sans cette étreinte pathétique de l'apparaître en son s'apparaître originel, aucun appa raître — l'apparaître extatique du monde notamment — n'apparaîtrait jamais. Ainsi pa exemple ne puis-je voir quoi que ce soit qu'en tant que je me le re-présente sur le fon de l'ek-stase du Monde. Mais cette ouverture extatique elle-même n'apparaîtrait pas

elle ne s'auto-affectait dans le mouvement même de son ek-stase. Cette auto-affection de l'ek-stase est foncièrement différente de son affection par le monde : la seconde consiste dans la Différence que la première exclut. *Sentimus nos videre*, dit Descartes contre le doute hyperbolique. Mais cela ne s'entend que si, le voir étant réputé douteux, il n'y a dans le sentir originaire par lequel le voir se sent voir, s'éprouve lui-même, aucun voir. Le voir n'est — n'apparaît — que sous la condition d'un non-voir.

C'est devant la phénoménalité effective de ce non-voir que Descartes recule. Alors que partout, dans la passion, dans la sensation, dans le voir lui-même, l'affectivité est nommée comme l'immédiation, comme l'essence originelle de la subjectivité, Descartes l'interprète au contraire comme un trouble apporté en celle-ci par quelque cause étrangère. Pourquoi ? Parce que la pensée est la lumière, la lumière de la représentation, la lumière du monde, la lumière où brillent les choses et leurs figures géométriques — la lumière grecque. C'est à son début, dans son acte de naissance, que la philosophie avortée du sujet porte inscrite en elle la tare que toutes les critiques du sujet allaient développer, conduire à son point extrême : l'objectivisme absolu, que ce soit l'objectivisme naïf des sciences et notamment des sciences humaines, ou l'ek-stase de l'être qui leur sert à leur insu de fondement.

Tel est en tout cas l'enseignement que nous livre la critique du sujet, en tant que la simple redite de ce qu'elle critique. Dès que cette redite est aperçue et comprise, la philosophie du sujet est possible. La philosophie du sujet n'a pas à rougir de son passé, encore moins à se tourner nostalgiquement vers lui : elle n'a pas de passé. Son travail et ses tâches, elle les tire d'elle-même, ils se tiennent devant elle.

Michel Henry.

1. Respectivement : *Introduction à la psychanalyse*, in Freud, *Gesammelte Werke*, London, Imago Publisching Co, tome XI, p. 288 ; *Abrégé de psychanalyse*, in op. cit., XVII, p. 81 ; *Métapsychologie*, in op. cit., VIII, p. 431-432.
2. *Le gai savoir*, in *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris, 1971, p. 79.

Philippe Lacoue-Labarthe

La réponse d'Ulysse

Pour Avital Ronell.

« Qui vient après le sujet ? »

La tentation est grande de faire à cette question la réponse d'Ulysse à Polyphème (le bien nommé, eu égard du moins à l'actuel bavardage « philosophique »... sur le sujet) : « Personne », et de jouer aussitôt, vieux stéréotype scolaire mais qui n'a pas perdu toute ressource, sur la persona *ou le* hypokritès. *On voit la « scène » : l'œil unique et puissant, mais désormais aveugle, de la métaphysique (cet œil dont le Nietzsche de* La Naissance de la tragédie *expliquait qu'il détruisait toute scène, justement, en tant que « l'œil de Socrate »), incapable de « théoriser », au moment où il lui échappe, le ci-devant sujet qu'il avait cru fixer, en pleine lumière, comme l'être lui-même. Au lieu de quoi et faute de quoi : théâtre d'ombres, faux-semblants et présences fantomatiques, jeux de langage : la* mimèsis *déchaînée — c'est-à-dire que nulle scène (nul théâtre) n'est plus à même de contenir.*

La scène est cependant trop facile : cent fois rejouée dans la tradition bientôt bi-centenaire du « comme si » (du als ob*), cent fois plus ou moins habilement réimprovisée dans toutes les formes du « post ». Cela suffit, ou devrait suffire (après tout, c'est le cas de le dire, dans la langue aujourd'hui dominante à l'instar de ce que fut autrefois le latin, l'anagramme de* post *est tout simplement* stop*). Faire comme si le sujet n'existait plus, ou comme si la question ne s'en posait plus, est à peu près aussi vain que d'imaginer suffisante ou consistante — comme si de rien n'était — une problématique « renouvelée » du sujet (du droit, de l'éthique, de la communication, etc.). C'est oublier en tout cas que le nihilisme, que d'un côté l'on accompagne — allègrement ou non — et que de l'autre on prétend combattre, est le fait, métaphysiquement, du sujet. Lequel, qu'on le déclare passé ou qu'on en réclame le retour, n'a pas un instant cessé de régner depuis le commencement des Temps Modernes et ne cesse, aujourd'hui encore, de confirmer son règne, il est vrai de moins en moins dans la forme du « grand sujet » que l'Europe, durant les deux derniers siècles, a diversement promis à l'effectuation historique, à l'émancipation ou à la domination (humanité en progrès, nations ou peuples, homme producteur ou travailleur, race(s), communauté des opprimés, etc.), mais sous les traits de la* psykhè *individuelle, du « moi-je » en voie d'universalisation (le sujet du désir en tant que sujet de la consommation), à quoi se réduit nécessairement l'humanité, c'est-à-dire d'abord l'humanité occidentale, dès lors que la technique — qui est dans tout cela et de tout cela le vrai sujet — a pris elle-même le visage de ce que Marx appelait l'économie politique et d'autres à sa suite, aggravant le diagnostic, la « société spectaculaire-marchande ».*

(Se préoccuper d'assurer à ce « petit sujet » ses droits n'est nullement déshonorant, et de toute façon mille exemples indiquent chaque jour qu'il y a en effet urgence. De là à décréter qu'il y va de l'essentiel, c'est une tout autre affaire. L'économie politique se rend elle-même compte que la démocratie, ou ce qu'elle interprète ainsi, est tout bien réfléchi la forme qui lui est la plus avantageuse dans son déploiement actuel. On peut s'en réjouir. Mais faut-il pour autant déclencher sur ce motif un combat philosophique grandiloquent ?)

La réponse d'Ulysse, toutefois, si l'on s'y attache un tant soit peu, est parfaitement énigmatique : a-t-on remarqué par exemple que lorsqu'Ulysse répond « Personne » (en grec : outis *ou bien* oudeis*), c'est son propre nom* (Odysseys) *qu'il déforme à peine ? La ruse (qu'on croit volontiers grossière, ou « enfantine ») comporte le risque, au défaut (ou au plus juste) de la prononciation, de l'aveu du vrai nom — ou tout au moins de l'énoncé d'un nom. Et d'un nom lui-même ni plus ni moins signifiant que ne le sont en général les noms mythiques. A la question de Polyphème : « Qui ? », Ulysse semble répondre par un « quoi », négativement (personne : non pas rien, mais nul étant humain). Mais en répondant « Personne », il entend bien répondre à la question « Qui ? », ou l'assumer — un peu comme, nettement plus près de nous, l'a fait le poète portugais qui signait certains de ses livres du nom de Pessoa. Autrement dit, la ruse n'est ruse, et à ce point enjouée (et vertigineuse), que parce que se confondent dans la réponse, par la pure ressource d'un* Witz *(serait-il matriciel de* L'Odyssée *tout entière ?), les deux instances du* quoi *et du* qui *: du* was *et du* wer. *Mais tremble du même coup, dans ce battement de l'une à l'autre instance, la question de l'existence — ou une certaine question de l'existence, jamais sans doute thématiquement formulée par la philosophie elle-même, mais peut-être toujours sourdement présente dans la philosophie, tout au moins depuis que la philosophie est « philosophie du sujet » : pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne ?*

Une telle question déborde la question : quel est celui à qui je demande « qui est-tu ? » ou « qui va là ? » Quel est son nom, c'est-à-dire ce qui le constitue comme tel ou tel ? Elle la déborde pour la simple raison que posée sur le mode du qui, *elle recèle comme l'un au moins de ses possibles (à savoir de ce qui la rend possible comme* cette *question) une réponse sur le mode du* quoi, *laquelle à son tour peut être entendue sur le mode du* qui. *C'est l'ébranlement simultané du* quoi *et du* qui, *en somme, qui fait que le débordement — si le mot convient, ou s'il ne faut pas imaginer une sorte de débordement interne aux bords des deux questions — peut être dit identique ou au moins analogue à celui, réélaboré par Heidegger depuis le fond le plus enfoui de la philosophie, de la* Dassheit (quoddítas) *sur la* Washeit (quidditas), *du* oti estin *sur le* ti estin.

Je propose, faute de mieux, d'appeler cette question : question de la Werheit.

Elle est, comme la question de la Dassheit, *question de l'existence* comme *question de l'être. En ce sens, elle fait signe vers le* Dasein *et son inessentialité, vers le :* Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existens.

*Mais elle implique encore autre chose, qu'il ne faut pas s'empresser de croire relever du seul ordre ontique : la question de l'*identité. *Non de l'identité comme déjà constituée ou donnée (laquelle suppose tout simplement que le* qui *soit toujours déjà rabattu sur le* quoi*) mais, sous le tranchant de la toujours possible réponse : personne (ou Personne), qui interdit toute instanciation sur le* quoi *ou sur le* qui, *d'une identité non encore établie ou non déjà rapportée à elle-même, fût-ce en puissance. D'une identité, si l'on aime mieux, en défaut natif, originaire, puisqu'à son propos se pose la question de savoir s'il y a quelqu'*un *ou, plus généralement, la question de la possibilité du « qu'il y a quelqu'un ». Pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne ?*

Il faut évidemment concéder que l'inessentialité du Dasein *est aussi son « absence d'identité », comme on dit. Au moins potentiellement, et pour deux raisons contradictoires : à la fois parce que menace constamment de céder la* Jemeinigkeit *qu'il « est » (mais cette absence d'identité est sur le mode de la perte d'identité, de la chute dans l'« inauthenticité » du « on », etc.) et, surtout, parce qu'il est jeté, c'est-à-dire — je condense de manière sans doute abusive — parce que la* Jemeinigkeit *n'est elle-même, dans ma propre mort, que l'impossibilité de ma possibilité la plus propre. Mais précisément, la question de l'identité (nous n'avons nul autre mot) telle que je voudrais la poser n'est pas la question de la mort, même si elle lui est infiniment (imperceptiblement) proche. Car elle ne questionne pas, en aval, sur une disparition (encore qu'elle puisse* toujours *prendre cette forme) mais, en amont, sur la chance — ou non — d'une apparition : d'un être-là. Elle questionne, si l'on veut — c'est une indication de la « sagesse tragique » selon Nietzsche, c'est-à-dire de l'expérience de la douleur (« Plutôt n'être pas né ») —, en direction de la naissance. Elle se résume à l'étonnement (non à l'émerveillement, toujours trop facilement ontique) devant le « qu'il y a quelqu'un » — « moi », si l'on y tient.*

(Je dis : « "moi", si l'on y tient », parce que si c'est le sentiment que j'existe qui fait le fond sans fond de l'expérience de la douleur, en tant qu'elle est indissociablement une révélation du né-ant, du rien d'étant, il y a, dans l'expérience qu'on peut dire extatique de l'amour, passé l'émerveillement, un étonnement devant le « qu'il ou elle existe », un sentiment que tu *existe(s) au moins aussi foudroyant que le sentiment que j'existe — et qui lui-même, du reste, s'accompagne du retrait du sentiment de ma propre existence. Par où, et il ne s'agit nullement d'un « thème romantique », l'expérience de l'amour compte au nombre des expériences paradoxales de la mort et relève très exactement de ce que Bataille appelait « la pratique de la joie devant la mort ».)*

Pour autant que la littérature procède de (ou par) questions, c'est évidemment une question de la littérature, sinon la question de la littérature. Elle définit même plus particulièrement, mais non exclusivement, ce qu'on appelle le lyrisme. C'est pourquoi elle n'apparaît pas dans ce qui se définit proprement comme philosophie, et surtout pas dans ce qu'on repère comme « philosophie du sujet ». Ce qui ne l'empêche pas, au contraire, de hanter ladite philosophie. Et avant tout, comme de juste, ladite « philosophie du sujet ».

La pensée du sujet aura toujours répondu à la question « quoi ? », c'est-à-dire, sous sa forme

onto-théologique canonique : « qu'est-ce que ? » Plus précisément, moyennant ce que Heidegger a décrit — au titre de l'avènement du Moderne — comme la subjugation de la vérité (platonicienne) par la certitude et la prédominance accomplie du mathématique, elle aura toujours été orientée par la recherche d'un ens verum (certum) égalé à l'être, d'un étant-être assuré, sur le fondement duquel déployer et construire, articuler, la totalité (systématique) du savoir comme l'ajointement de l'être en totalité lui-même. Quelle qu'ait pu être ensuite la déclinaison historique de cet étant-être, il aura toujours procédé, jusqu'aux renversements marxien et nietzschéen, jusque même à l'apparition de la volonté de volonté, de l'ego cogito en tant qu'assurance auto-fondée du savoir, c'est-à-dire de la tekhnè. Il va de soi que dans ces limites la pensée du sujet interdisait absolument que fût un instant posée la question du qui. Et pourtant.

Pourtant, rien n'obligeait par exemple Descartes au récit autobiographique du Discours ni même à la relative « fiction » des Méditations, comme rien n'obligeait le penseur (systématique) Pascal, même dans l'ordre de la foi et de la « logique du cœur », à se régler sur le modèle augustinien (qu'il lèguera au penseur Rousseau) ni à perdre tant d'énergie dans le débat avec le « littérateur » Montaigne qui, lui, s'était emparé in extremis de l'exemple de Socrate. De même — et sur un plan à peine décalé, on pourrait le montrer — rien n'obligeait la métaphysique du sujet, de Kant à Nietzsche, à chercher dans une figure (Gestalt) la ressource emblématique de la Darstellung systématique — et il se trouve que chez Kant et chez Nietzsche il s'agissait de la même figure : Zoroastre ou Zarathoustra ; comme rien n'obligeait Schelling, avant qu'il envisageât le grand mythe philosophique des Ages du monde, à présenter le Système de l'idéalisme transcendantal — tout m'oblige, ici, à le mentionner — comme « l'Odyssée de la conscience ». Par où il évoquait aussi, sur le fond d'une nostalgie, au sens strict, le retour du savoir à sa patrie d'origine : la poésie. Rien n'obligeait donc la philosophie, ni surtout cette philosophie (celle de l'âge systématique), à se compromettre avec des formes de ce dont elle portait au jour l'essence sous le nom de « littérature », sinon la sourde « présence » sous le sujet, chaque fois, d'une existence singulière — que celle-ci fût d'un seul, de nombreux ou de tous. Il est sans conteste nécessaire d'interpréter la métaphysique du sujet, du cogito à la Volonté de puissance, comme une pure ontologie dans la forme philosophique, et par conséquent de « laisser-là Monsieur Nietzsche ». Le sujet aura bel et bien été le lieu, et le nom, des dernières thèses sur l'être et, en ce sens, il ne vient rien « après le sujet » si plus aucune thèse sur l'être n'est possible au-delà de la volonté de volonté (c'est-à-dire si les possibles de la philosophie, comme telle, sont de fait épuisés). Mais s'il s'impose de « laisser-là M. Nietzche », il s'impose tout autant d'entendre résonner, sous le nom de « M. Nietzsche » et en son nom, sous les « qui sommes-nous ? » (nous autres tard venus, bons Européens, annonciateurs de l'avenir, etc.) ou le « qui suis-je ? » pathétique (et comique) d'Ecce homo, la question « qui ? » — où d'ailleurs, très probablement, s'affole pour finir la métaphysique du sujet. Car c'est tout de même cela l'énigme : le qui, de toutes sortes de manières, aura porté la métaphysique du sujet à sa limite, et jusqu'à ce terme qu'est la folie, la déposition du sujet. Ou, comme me le fait dire Jacques Derrida, sa désistance.

Qui ne peut donc venir « après le sujet ». Qui, énigmatiquement (et toujours de la même énigme), est comme sans cesse antérieur à ce que le questionner philosophique installe dans la présence sous le nom de sujet.

Un signe de cette antériorité, mais qui est plus qu'un signe, est que si la question « qui ? » est explicitement arrivée dans la philosophie — mais une philosophie, il est vrai, qui ne se reconnaissait déjà plus comme philosophie, et surtout pas comme « philosophie du sujet » —, c'est dans le sillage du projet directeur d'une « répétition de l'instauration du fondement de la métaphysique », autrement dit d'une répétition de la « métaphysique de la métaphysique » kantienne. On s'en souvient — et je me contente de le rappeler sèchement —, parce qu'il prend son départ dans la possibilité de la metaphysica specialis, Kant est inévitablement reconduit à la question de la possibilité de la connaissance ontologique elle-même, c'est-à-dire à la question de la fondation de la metaphysica generalis. Son interrogation se concentre donc sur l'essence de la connaissance finie ou, ce qui revient au même, sur l'essence de la raison humaine. Et parce qu'elle contraint à introduire, dans le partage reçu entre connaissance sensible (réceptivité) et connaissance intelligible (connaissance par concepts), un troisième terme, « une troisième source de l'âme » : l'imagination transcendantale, qui est la « racine cachée » de la division de la raison (mais qui rend compte de l'originarité finie de la connaissance), c'est l'unité elle-même de la raison qui est atteinte : « La raison, disait Heidegger à Davos, comme point de départ et point d'appui, se trouve réduite en morceaux (...) ; elle vole en éclats. » Un abîme, autrement dit, s'ouvre dans et comme la raison (Vernunft). Ce qui devait constituer le fond (Grund) se révèle sans fond (abgründlich). Et c'est ce qui se révèle à Kant lorsqu'il se met en quête de l'essence de la ratio, c'est-à-dire de l'essence du sujet.

On sait que c'est devant l'abîme ainsi découvert que Kant a dû reculer. C'est pourquoi la répétition doit radicaliser — ou mieux : aggraver — le questionnement kantien, en sorte que dans la question de Kant (la question transcendantale) soit répété ce qui n'est pas venu jusqu'à la question mais que la question recélait pourtant. Or ce que recélait la question de Kant, par le fait même de sa conséquence : l'effondrement de la raison (du sujet), ce n'est pas autre chose que la question de l'homme. Puisque la raison est ce qui définit métaphysiquement l'homme (zôon logon ekhôn, animal rationale), la question de Kant commandait, en elle-même, que fût repensée tout autrement l'essence de l'homme. Et c'est bien du reste ce que Kant lui-même a aperçu, au titre de ce que Heidegger appelle le « résultat authentique » de la fondation kantienne, puisque les trois questions principielles de la metaphysica specialis trouvent leur unité dans cette quatrième : qu'est-ce que l'homme ? Que Kant renvoie cette question, programatiquement, à une anthropologie philosophique, qui serait alors au fondement de la metaphysica specialis, n'atteste que son recul. C'est en revanche à la répétition d'aggraver une telle question. Et si, de l'aveu même de Kant, celle-ci relève de « l'intérêt le plus profond de la raison humaine » ? c'est cet intérêt qu'il faut par conséquent mettre en cause, puisque la répétition consiste à questionner la question dans sa possibilité même. La raison étant, dans son essence, finie — son intérêt, au plus intime de lui-même, ne pouvant être que la finitude, comme l'origine de la raison —, cela veut dire que la raison doit se rendre

finie. Lourde tâche, et peut-être la plus lourde de toutes les tâches. (Si une éthique peut encore exister, c'est là évidemment qu'elle aura son lieu: il y va d'un devoir et d'un respect — d'une loi).

Cette problématique oriente ce que Heidegger appelait encore, en 1929, une « métaphysique du Dasein », c'est-à-dire l'ontologie fondamentale elle-même, puisque la finitude n'est rien d'autre que le pouvoir-questionner comme tel ou, si l'on préfère, la transcendance finie à partir de laquelle il y a, pour l'« homme » (césuré du sujet), la question de l'être. Mais d'une certaine façon — et c'est peut-être malgré tout ce qui la retenait pour une part encore dans les limites d'une pensée du sujet — la « métaphysique du Dasein » procédait de la question « qu'est-ce que ? », c'est-à-dire d'une question d'essence: Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existens. C'est pourquoi, si la question « qui ? » devait tout de même survenir sous l'horizon d'une telle « métaphysique du Dasein », elle ne le pouvait qu'aux prix d'une seconde répétition — d'un tout autre style et d'une tout autre portée que la précédente — et de l'abandon déclaré de l'ontologie fondamentale. Et de fait, c'est en 1935 (Introduction à la métaphysique), mais surtout un an plus tard, dans la première partie de la conférence sur « Hölderlin et l'essence de la poésie », à propos d'un fragment en prose de Hölderlin énonçant que le langage a pour tâche d'« attester qui est l'homme », qu'apparaît, comme la question même du Dasein, la question: qui est l'homme ? Mais le Dasein, ici, est — ou n'est plus que — le Dasein historial, ce qu'il était bien dès Sein und Zeit, mais de telle sorte cependant que Heidegger pouvait encore rappeler à Davos qu'il était par excellence dans « l'acte de philosopher », sans pour autant éprouver la nécessité de rappeler que « l'acte de philosopher » est toujours historial.

Or la question « qui ? », comme l'atteste particulièrement bien la première version de la conférence sur « L'Origine de l'œuvre d'art », n'était pas autre chose que la question: « qui sommes-nous ? » (« Ce savoir ou ce non-savoir "sur ce que l'art et l'œuvre d'art peuvent et doivent être dans notre Dasein historial" décide conjointement de la question de savoir qui nous sommes »). Le « nous », bien entendu, vaut pour un « nous, Allemands », et même si « les Allemands », ou « Allemagne » (voire, plus largement, l'Europe ou l'Occident), en tant que leur existence est précisément ce qui fait question, ne sont rien que l'on puisse assigner dans une quelconque positivité ou comme un quelconque quoi, il n'empêche qu'entre 1929 et cette date, c'est à un Volk allemand bien réel et au régime que celui-ci s'était donné que Heidegger avait adressé la question du Dasein. Je ne rappelle pas cela pour accabler Heidegger une fois de plus et de la manière que l'on sait (qu'il ait été contraint à la question « qui ? » indique du reste suffisamment quel choc imprima sur sa pensée le fourvoiement « officiel » de 33-34), ni pour laisser entendre que la question « qui ? » est aussi nécessairement politique (nous le savons bien), mais pour mettre l'accent sur une immense difficulté.

(Cette difficulté, Heidegger, dix ans plus tard, l'a lui-même reconnue: la Lettre sur l'humanisme récuse explicitement, au même titre que la question « qu'est-ce que ? », la question « qui ? » en ce qu'elle présuppose, pour toute réponse possible, un sujet.)

La difficulté, ici, n'est rien d'autre que la difficulté de l'identification.

Je ne prends pas du tout ce terme au sens où Freud l'a introduit dans la « psychologie des foules » pour tenter d'expliquer la formation du lien social en tant qu'il n'est pas d'essence libidinale. Et donc au sens où c'est au fond le procès mimétique qui a la charge — probablement impossible — de rendre compte de la naissance du sujet (le « s'identifier à » présupposant évidemment le sujet). Je prends le terme en un sens beaucoup plus simple, qui est celui par exemple du langage administratif. C'est-à-dire dans son sens transitif, comme on dit qu'on identifie quelqu'un (ou même quelque chose). La question du qui — qui ne vient « après le sujet » que pour en précéder la question elle-même — est, en tant que purement et simplement la question de l'existence, ce que j'ai appelé faute de mieux la question de l'identité. On peut bien, et on doit, distinguer entre une identité constituée et une identité non encore établie ou, dans l'expérience de la Werheit, soudainement suspendue, comme par un brusque et suffoquant effondrement du sujet en « nous ». Il n'empêche que la question se reverse immédiatement en celle-ci: comme quoi existons-nous si nous n'existons pas (ou plus) comme sujets ?

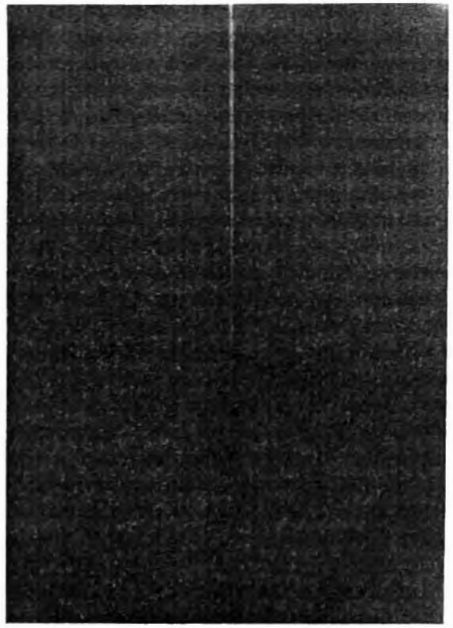
(Nous vivons comme des sujets, au sens du vécu, c'est-à-dire de l'être-affecté, et c'est tout différent. Dans le vécu, nous ne cessons de nous rapporter à nous-mêmes, ce qui définit très exactement l'identité comme sujet. Et qu'une telle identité, c'est-à-dire le mouvement de se rapporter à soi, suppose une aliénation, au sens dialectique, n'entame en rien l'être-sujet — au contraire. Mais le Soi forclot l'existence, et c'est bien pourquoi se pose toujours la question de l'aliénation, cette fois au sens pathologique, ou, d'une autre façon, ce qu'un certain marxisme n'avait sans doute pas tort d'appeler la réification, si du moins l'on se risque à entendre par là la coagulation en chose de l'exister, l'être-soi comme chose, c'est-à-dire l'aliénation d'une altération native ou originaire.)

L'aliénation d'une altération native, c'est la propriation (l'identification). Le glissement, peut-être inévitable, de la question « qui ? » à la question « comme quoi (existons-nous) ? » commande l'exigence de propriation. Et c'est ce qui n'a pas marqué de retenir Heidegger à l'intérieur des limites qu'il était le premier à avoir désignées. Quoi qu'on dise. L'une de ces limites se laisse repérer sous le motif du peuple (du Volk). Ce n'est pas la moindre, même si l'on objecte que le peuple (le Dasein historial) ne pouvait se confondre à aucun titre avec la chose d'une nation donnée. Le glissement a fait qu'un temps la confusion (et quelle confusion !) fut possible. Une autre de ces limites s'indique sous le motif du sacré, et engage toute la thématique de la poésie (de la Dichtung), de la langue (de la Sprache) et du mythe (de la Sage). Dans l'un et l'autre cas, il y va d'une nomination: l'Allemagne, les « noms sacrés ». La propriation (l'identification) s'opère dans la nomination — cette désignation redoutable parce qu'elle peut être sacralisante.

La question est donc: comment, s'il faut demander « qui ? », éviter la chute du qui dans la sacralisation du nom (dans l'aliénation-réification du « comme quoi ») ? C'est une question que Nietzsche, en un éclair (le dernier ?), avait aperçue: « Au fond tous les noms de l'histoire, c'est moi. »

Peut-être faudrait-il commencer par ne pas déplorer « le défaut des noms sacrés ». Mais c'est loin d'être une réponse suffisante. Peut-être encore faudrait-il mettre davantage en cause — et au-delà de la seule question « qu'est-ce que ? » — le mode du questionner philosophique, et le privilège exorbitant que ce mode de questionner accorde à la question, comme telle. Après tout — je récidive — la question « qui ? », que déjoue un simple « personne (Personne) », un nom sans nom, n'est pas une question de la philosophie : elle n'en a pas la « dignité ». Peut-être alors faudrait-il laisser à la « littérature » (je dirais volontiers : à des écritures, sans plus d'identification) le soin de lancer cet appel : « qui ? » — le soin de s'abandonner à cet appel et d'être requis par lui —, afin que tremble à nouveau le sentiment « qu'il y a quelqu'un », serait-il anonyme, et que se réveille de sa léthargie *l'admiration de l'existence.*

Philippe Lacoue-Labarthe.



Ligne profonde, 1976 (55 x 38).
Photo Villard & Galanis

Interval bleu, 1978 (162 x 114).
Photo Galerie Claude Bernard

Jean-François Lyotard

Sensus communis, le sujet à l'état naissant*

Ce seraient, plutôt qu'un exposé, des notes, des remarques, dont la communauté, au sens de leur action réciproque, que nous appelons souvent système aujourd'hui, resterait à établir*. Bien qu'elles soient assez « communes », au sens de triviales, cette fois, Cette préférence m'est imposée certes par l'imprépration, mais aussi par le sujet. L'impréparation procède du sujet. Personne ne sera jamais préparé à ce *sensus*. Toute communauté oubliera et aura oublié ce *sensus*. *Sensus communis* n'est pas *intellectio communis, der gesunde Verstand*, le bon sens, l'entendement sain, celui de la communication par la médiation du concept. Encore moins *intellectio communitatis*, l'intelligence de la communauté. Il s'agit d'une communauté encore — mais *encore* fait problème — inintelligente. Inintelligente donc, c'est-à-dire procédant sans intellect. Et inintelligée, c'est-à-dire dont le concept sera par hypothèse toujours manqué. Et si l'on est condamné à la/y penser par concept (ce qu'exige l'exposé, l'exposition, le *Exponieren* kantien : « ramener une représentation de l'imagination à des concepts », KUK 167), alors ladite « communauté » de sens et par le seul sens, l'exposé ne pourra la situer, la mettre en place dans le champ de l'*intellectio*, que négativement, sur le mode de la pensée critique comme elle en use avec le goût : plaisir mais sans intérêt, universalité mais sans concept, finalité mais sans représentation de la fin, nécessité mais sans argument. L'impréparation est le fait de mon sujet, le *sensus communis*, parce qu'il l'exige. Il exige que l'intellect soit désemparé. Qu'il n'ait paré à rien. Sans parade. Ce dont il est incapable, puisqu'il est activité spontanée, *Selbsttätigkeit*. Ce *sensus* et ce *commune* paraissent insaisissables à l'exposition. L'autre du concept. Donc bonne occasion à métaphysique.

Il faudrait que l'entendement reste démuni, jusque dans son toucher de ce sens. Immunisé contre lui-même, pour se laisser toucher (par) le *commune*. Mais sa « spontanéité », cette activité qui n'a son principe qu'en soi, sa munificence autoritaire, la générosité de son office, de son *munus*, qui est de synthétiser par soi, de

* Ce texte a fait l'objet d'une première publication dans le Cahier du Collège International de Philosophie n° 3, Ed. Osiris, Paris, 1986.

son propre chef, ne peut pas accepter le partage des munitions, la mise en commun des synthèses. Il s'y retrouvera toujours, dans la communauté, il la rapportera à son pouvoir à lui. Il ne pourra tout au plus que déclarer, de son propre chef, que non, qu'il y a de la synthèse hors de lui, une autre façon de synthétiser. Mais même dans l'apparent désaveu que l'entendement fait de son activité, dans l'apparente modestie d'une analytique négative (comme on dit théologie négative), son arrogance de distributeur des rôles et de maître des communautés ne peut pas cesser de percer. Ne nous y trompons pas : si la pensée, en tant que philosophique, consiste à penser par concept, alors, avec le *sensus communis*, la philosophie touche, parce qu'elle ne peut pas ne pas y toucher, à la pensée qui n'est pas philosophique. Et c'est cela qui s'entend dans *sensus*. Est-ce hasard si l'adverbe *sensim*, qui devrait signifier « de façon à être senti », veut dire surtout « insensiblement » ? *Sensus* insensible à l'*intellectus*. Communauté insensible à la communauté des synthèses argumentatives. Nous sommes, avec la question de ce sens, aux confins notamment de la littérature et de la philosophie, de l'art et de la philosophie. Ces confins se sont appelés au XVIII[e] siècle, en Europe, *esthétique*. C'est une affaire de tact ou de tangente, du moins pour la philosophie. Elle a bien du mal à entrer en contact avec le *sensus*. Par vocation, par hypothèse, elle veut s'en garder intacte, ou c'est lui qui prend la tangente. Mais aussi elle veut tout penser, penser selon la règle, l'intellection, y compris donc l'inintelligent, l'intouchable.

Elle ne peut donc pas, je ne pourrai, en exposant, que toujours marquer que le concept, mon concept, n'arrive pas à toucher le *sensus communis*. Ce sens-là est trop près ou trop loin. Plus probablement, cette difficulté n'est même pas affaire de distance, d'intervalle. Ce *sensus* n'est justement pas situé dans l'espace et le temps dont le concept use pour connaître les objets, dans l'espace-temps de la connaissance. Ni non plus dans l'espace-temps que la sensibilité, dans la première *Critique*, prépare (précisément) à la connaissance, au moyen des schèmes. Car si *sens communis* il y a, il est exigé par une autre nécessité, une autre universalité et une autre finalité que celles que requiert la connaissance. De sorte que même l'usage de ces mots donne lieu à amphibologie. Pour la communauté cognitive (scientifique, selon sa modalité la plus déterminée), ces mots de nécessité, universalité, finalité, nomment des catégories définissables et exponibles, applicables dans l'espace-temps de l'expérience. Pour la communauté de sens et par sens, ils désignent des mouvements de l'imagination, que Kant appelle réflexion, qui procèdent obscurément (mais cette obscurité, c'est l'entendement qui la qualifie) ; Kant dit : par comparaison, par *Vergleichung*. Ce comparer-là, voilà ce qui rend l'intelligence désemparée, impréparée devant le *sensus* qui l'accomplit, voilà l'imparable. Il faut le dire clairement : le *sensus* ne donne pas lieu à expérience, au sens kantien. L'esthétique du beau n'est pas l'esthétique du vrai. Le goût n'enseigne rien de l'objet, il n'a pas d'objet, pas de référent. S'il y a des formes en jeu dans les deux esthétiques, celles de la première *Critique* sont finalisées sur la connaissance, celles de la troisième sur le pur plaisir. Et tout porte à penser que celles-ci, plus purement réflexives, plus constitutives ou productives,

sont par celles-là détournées, domestiquées. Enfin, pas vraiment imparable, le *sensus communis*... L'esprit s'y sera toujours préparé, après coup évidemment, pourra toujours le commenter, le prendre avec lui dans la communauté mentale, dans sa mouvance, et le recommencer. Et c'est pourtant bien d'un « peu commun », hors du commun, d'un singulier, selon l'intelligence, qu'il s'agit dans ce commun sens.

« Lorsqu'on remarque moins la réflexion que le résultat de la faculé de juger, on donne souvent à celle-ci le nom de sens, et on parle d'un sens de la vérité, d'un sens des convenances, de la justice, etc., bien que l'on sache, ou que l'on doive raisonnablement savoir tout au moins, qu'il n'y a pas un sens en lequel ces concepts pourraient avoir leur siège (...) » (KUK § 40, 126-127). Bien qu'on sache en somme que ce sens n'est pas du tout un sens. Pourtant, ajoute Kant, même l'entendement commun, l'intelligence minimale présupposée en tout homme, l'intelligence la moins privilégiée, la plus vulgaire, mais la plus distinctive de l'esprit humain, il faut qu'on lui rende cet « honneur mortifiant » de l'appeler « sens commun ». Mortification : on dégrade l'entendement en sens. Honneur : cette descente au plus bas est peut-être une remontée aux sources de la capacité de juger, présupposée dans toute activité, intellectuelle même, et volontaire.

Tel est peut-être l'enjeu de la *Critique de la faculté de juger* esthétique. Il y aurait du jugement avant le concept, et même avant le schème, avant cette opération de synthèse, très élémentaire pourtant, qui ramasse le divers pur des données (leur matière) en unités appréhensibles, reproductibles, reconnaissables, et les offre en expérience à la prise, à l'*Ergreifen* et au *Bregreifen*, des catégories de l'entendement. Du jugement, donc pour Kant de la synthèse, qui ne consisterait pas à déterminer des régularités, comme dans la loi cognitive, ni même à les préparer dans la matière sensible, en fabriquant des séquences spatio-temporelles, formatrices d'objets dans l'expérience. De la synthèse non dénotative, non tournée vers l'objet, dite donc strictement subjective, c'est-à-dire exclusivement sentie (voilà le *sensus*, qui est sentiment). Cette synthèse sentimentale, ce jugement qui est sentiment, mérite bien d'être attribuée à un *sensus*, à la différence du bon sens. Car avec ce *sensus*, on est reporté au plus humble, au plus « commun » du jugement, dans un « état de l'esprit » qui ne doit rien encore (rien encore ou déjà plus rien) aux intrigues de la connaissance.

Et de même, en se tournant maintenant vers l'autre grande sœur, l'autre grande faculté, non plus la théorique mais la pratique, il y aurait du jugement, de la synthèse, indépendant du désir, qu'il soit empirique, comme besoin ou penchant, ou transcendantal, comme volonté pure. C'est-à-dire n'ayant pas, à la différence de tout désir (j'ajouterais, bien que ce ne soit pas kantien : qu'il soit conscient ou inconscient), — un jugement n'ayant pas « connaissance » de sa fin. On pourrait dire : aveugle, tout à fait aveugle, sans même cette « clairvoyance » quant à ce qui lui manque que suppose nécessairement l'hypothèse psychanalytique de « l'accomplissement du

désir » dans le symptôme et l'hypothèse conjointe du déchiffrement possible de ce dernier grâce à cette fin, serait-elle illusoire, de remplissement. Du jugement aveugle à toute fin, mais pour cette raison même, non symptomal. Ou, comme dit Kant, « désintéressé ». Sans intérêt pour la liberté comme pour le plaisir au sens habituel. Un état de l'esprit qui ne doit rien encore (encore rien ou déjà plus rien) aux intrigues du vouloir, quel qu'il soit. Ce sentiment (puisque ce *sensus* est sentimentalité) est précisément, quand il s'agit de goûter la beauté, un sentiment de plaisir, mais d'un plaisir qui ne vienne remplir aucun manque, accomplir aucun désir. Plaisir d'avant tout désir. Ce plaisir esthétique n'est pas la fin d'une finalité éprouvée (ou pas éprouvée) auparavant comme désir. Il n'a rien à faire avec une fin. Il *est* la finalité elle-même, qui n'a aucune fin devant elle et aucun manque derrière elle. Une finalité instantanée donc, immédiate, même pas médiatisée par la forme diachronique de sens interne, par notre façon de nous souvenir et d'anticiper. Certes nous (l'entendement, et l'imagination reproductrice, la mémoire), nous nous souviendrons de cet instant, et nous essaierons de le réitérer. Nous essaierons de l'intégrer, de le placer dans nos intrigues, récits, explications, dispositions de toutes sortes. Mais il en aura été indépendant. A l'occasion d'une forme qui n'est elle-même qu'une occasion à sentiment, un bonheur léger, non recherché, impréparé, légèrement dynamique, anime l'esprit. C'est une animation ou une âme sur place qui ne va vers rien. C'est comme si l'esprit découvrait qu'il peut faire autre chose que vouloir et comprendre. Etre heureux sans l'avoir demandé ni conçu. Un instant qui paraîtra très long à l'horloge des intrigues, mais qui ne relève pas de son chronisme, un éclair d'attardement (on s'attarde auprès de la beauté), une forme, une petite synthèse de matières dans l'espace-temps, fait sens, *sensus*. Sens qu'il faut penser absolument singulier. L'occasion est le cas. Et serait ce *sensus* absolument singulier qui serait *communis*. Donc la finalité est sans fin, sans concept de sa fin. C'est pourquoi le sentiment du beau n'a rien à faire de la perfection, de ce comble que connote la *Volkommenheit*.

Ici ce n'est plus la philosophie de l'intellect qui n'arrive pas à toucher ce *sensus*, c'est notre occupation à vouloir vouloir, notre philosophie de la volonté, de la volonté infinie établie en Occident au moins depuis Descartes et Hobbes jusqu'à Nietzsche et Freud, sans parler du tout-venant de la politique, sous les noms les plus divers. Que peut-être une *communitas* qui ne serait pas nouée à elle-même par un projet ? nous souffle cette philosophie. Qui n'aurait pas une Idée de ce qu'elle veut et doit être ? Même pas l'Idée de son unité comme horizon ? Fausses questions commandées par un fil inquestionné, par le préjugé selon lequel ce qui est premier, c'est le divers, le chaos (la matière, chez Kant lui-même et bien d'autres), et qu'il faut un principe qui l'unifie, serait-ce en formes élémentaires. Une attraction, une interaction, je ne sais quoi, qui fasse de l'Un avec ce multiple. Le désir, le vouloir, est l'un des noms de ce principe d'interaction et d'intégration. Et le plaisir ou le bonheur, ce sera que le désiré, le vouloir étant atteint, la synthèse se fasse

entre ce qu'on est et ce qu'on veut ou désire. Même si l'on nous explique que ça n'existe pas, que c'est toujours manqué, que ce bonheur de remplissement est un leurre, — cela ne change rien au principe que la communauté est le désir qu'éprouve la diversité.

Et comme on sait, ce tableau raconte une histoire. Avec le vouloir vouloir, un temps, mémoire et projet, patrimoine et programme, se déploie. Un récit.

Mais si *sensus communis* il y a, il est un plaisir qui n'a pas été, n'aura pas été obtenu par désir ou vouloir, qui n'aura pas conclu, bouclé, fût-ce momentanément, une Odyssée. Il n'aura pas le caractère d'un retour, d'un nœud. Et le *commun* de ce *sensus* n'aura pas été projeté. Ce sentiment ne fait pas chronologie, ni même simple diachronie. Il ne s'agit donc pas de la communauté historique et sociale que forment, ou que veulent former, les gens de goût ni les artistes, pas plus que les hommes de science ou de volonté. Il ne s'agit pas de « culture », de plaisir partagé dans, par et pour la culture. Et il n'y a pas de progrès promis à ce plaisir du beau, précisément parce qu'il n'est pas désiré.

Comme on voit, cela fait beaucoup de *ne... pas*.

J'ai cité au § 40 de la Troisième *Critique* : « Lorsqu'on remarque moins la réflexion que le résultat de la faculté de juger, on donne souvent à celle-ci le nom de sens ». Sens et résultat. Le *sensus*, c'est la réflexion, la faculté de juger réflexivement, mais considérée après coup, un peu comme une instance de sensibilité et non en train d'opérer. A la fin, maintenant, du même paragraphe : « Je dis (...) que la faculté esthétique de juger, plutôt que celle qui est intellectuelle, mériterait le nom de sens commun à tous *(eines gemeinschaftlichen Sinnes)*, si l'on veut bien appeler sens un effet de la simple réflexion sur l'esprit ; on entend alors en effet par sens le sentiment de plaisir. » (t.f. 128-129).

La faculté de juger opère réflexivement selon le lexique kantien. Le résultat de cette opération (mais ce n'est sans doute pas une « opération »), son effet sur l'esprit, c'est le sentiment de plaisir, le *sensus*. Celui-ci est donc comme le « siège » d'une capacité de réfléchir pure. Siège établi après coup. On sait que dans la géographie feuilletée des facultés, et doublement feuilletée (facultés de l'âme, facultés de connaissance), chaque faculté étant dotée de son principe *a priori* et de son domaine ou territoire de référence, dans cette géographie transcendantale, on sait que Kant n'est pas à l'aise pour assigner une résidence à la faculté intermédiaire, au *go-between* chargé de faire passage entre intellection et désir, entre l'entendement théorique et la raison pratique. Cette capacité de transiger s'appelle, dans l'âme, faculté de plaisir et de peine, et dans la connaissance s'appelle simplement : de juger.

Or on juge partout, dans tous les domaines, et dans tous il y a du *sensus* en jeu, un état de l'esprit, même quand il connaît et veut. Pour celui qui connaît, Kant ne s'en explique qu'occasionnellement. Il y a cependant, et cela est exigé transcendantalement, un sentiment de

plaisir, une euphorie, associé à la connaissance, c'est-à-dire à la coopération de la sensibilité et de l'entendement requise par la connaissance, une euphorie subjective de la subsomption d'une intuition sous un concept, qui garantit l'objectivité. Cela est tellement exigé transcendantalement, que Kant y recourt dans sa déduction du *sensus communis* au § 21 de la troisième *Critique*. Mais cet aspect sentimental du savoir reste un peu clandestin. Le *sensus* transcendantal de la pratique éthique, au contraire, a connu le succès qu'on sait par l'analyse de la *Achtung*, du respect, dans la deuxième *Critique*. Reste que, si l'on juge en éthique comme en savoir, la faculté de juger, le *go-between* doit y être en jeu, aussi bien que dans l'esthétique. Mais elle est et reste cachée. L'intermédiaire s'efface, s'esquive, la faculté de juger laisse aux grandes sœurs l'office de la synthèse.

Le rassemblement est à la charge du concept et/ou de l'imagination reproductrice (le schème) dans la connaissance proprement dite, à celle de la raison dans la pratique morale. Le pré-travail sentimental s'opère plus ouvertement dans ce dernier cas, sous le nom de respect (et de son doublet, l'humiliation de la présomption et de l'amour-propre de l'individu empirique). Mais il y est maintenu au rang de « mobile », de *Triebfeder*, de ressort qui lance une volonté impure, embarrassée de motivations pathologiques, vers la loi morale pure. De cette façon, la faculté de juger dans sa forme la plus humble, le sentiment (ici plaisir et peine, sentiment d'obligation, qui est mêlée), est ravalée, comme dans le cas du schème imaginatif, au rang d'une esquisse de synthèse, ramené par l'analyse critique à ne jouer le rôle que de signe avant-coureur de la véritable synthèse éthique a priori, de la véritable condition de la moralité, qui n'est pas l'obligation mais la loi, la synthèse libre de « ton » action et de la liberté universelle, libre grâce au libre jeu du « comme si », du « *so dass* », entre le « Agis » et le principe de législation universelle valable pour une communauté d'êtres pratiques raisonnables (dits aussi « personnes »).

Si bien que le *sensus* et le *commune* sont nécessairement séparés dans le cas de la connaissance et dans le cas de l'éthique. La communauté cognitive ou communauté des savants est, comme dirait Habermas, « discursive », ou K.O. Apel, « argumentative ». Elle est médiatisée par l'accord pragmatiquement vrai. Et la communauté éthique, s'il y en a une, ne peut certes être qu'un idéal de la raison pratique, une société suprasensible formée de volontés libres, mais même ainsi, elle aussi est médiatisée par la reconnaissance du caractère suprasensible de la liberté, par l'Idée (qui est une idée de la raison, et non un concept de l'entendement) d'une loi morale qui tautologiquement pour ainsi dire contient le principe de cette communauté dans sa détermination. En tout cas, ce n'est pas le sentiment, le respect, qui fait communauté éthique, ni même qui l'exige. L'obligation n'exige la communauté que parce que la loi, dont elle est le sentiment, contient cette communauté dans sa définition.

Je veux dire qu'il n'y a pas de *sensus communis* moral, mais seulement une raison commune, dans son usage pratique éthique.

Ou encore, le siège du commun, quand il s'agit d'être juste, n'est pas dans le sentiment (même s'il peut nous avertir), mais dans un concept « insondable », et inattestable dans l'expérience, l'Idée de liberté. La communauté éthique ne peut pas être immédiate, elle doit être médiate, médiatisée par une Idée de la raison. De sorte qu'elle est sujette, *a priori* (mais cela reste à argumenter, à montrer), sujette à un progrès, qui est le progrès de la susceptibilité *(Empfänglichkeit)* aux Idées de la raison. Cela, c'est la question de la culture, de la culture de la volonté, c'est-à-dire de la raison dans son usage pratique. Au fond, il n'y a de progrès possible que s'il y a concept, que si l'*ambitus* (le registre) de ce qui est conçu (par l'entendement et par la raison) s'élargit, s'enrichit. Or que le concept se développe, dans son application (sa quantité) ou dans sa teneur (sa qualité), cela lui est constitutif : il est impulsé par une maximisation, dit Kant. Hanté par l'infini. Il est polarisé par le principe d'un supra-sensible, cosmologique ou éthique. C'est aussi pourquoi le sentiment qui peut servir de *signum* d'un progrès de l'humanité vers le mieux n'est pas le plaisir immédiat du beau et ne peut pas l'être (même si le beau est un *analogon* passable pour le bien), mais c'est le sentiment sublime, lequel, loin d'être immédiat et simple, est partagé en lui-même et requiert la représentation de l'Idée de liberté, donc le développement de la raison pure pratique. L'histoire aussi n'a l'infini en elle que par concept.

Mais que serait un suprasensible esthétique ? Le *sensus communis*, si l'on prend *sensus* au sens de sentiment, ne peut et ne doit pas être médiatisé par un concept. Là, dans l'esthétique, la faculté de juger pure, la capacité de rassembler le divers sans avoir la règle (concept) ou la loi (Idée) du rassemblement — c'est la définition de la réflexivité —, doit opérer à l'état nu, dans la modestie d'une synthèse immédiate, la forme, qui fait immédiatement synthèse subjective, le sentiment. Autrement dit, la raison au sens large, faculté théorétique de l'*intellectio*, faculté pratique des *acta*, n'y a aucun intérêt.

Avec le vrai et le juste on n'en finit pas, mais le beau ne se développe pas. Ce sentiment qu'il est ne relève pas du processus.

Il faudrait analyser en détail le paragraphe de la première *Critique*, dialectique des idées cosmologiques, qui discerne trois intérêts de la raison, le théorique, le pratique et le populaire. Qui peuvent être contradictoires. Qu'est-ce que le populaire ? Ce que nous appelons le politique, du moins pour une part, pour sa part de « public » ou de *Öffentlichkeit*. Mais l'esthétique, qui se mêle à ce dernier, assurément, n'en relève pas, pas du tout, par son principe. Car par son principe, l'esthétique n'est susceptible d'aucun intérêt. La raison, qu'elle soit populaire, pratique ou théorique, n'y trouve aucun avantage. C'est bien sûr parce que le sentiment esthétique n'est pas médiatisé, par concept ou idée, et qu'il n'obéit pas à l'impulsion, qui meut le concept, à étendre le registre de son domaine d'application. Parce que ce sentiment n'est au service d'aucun concept, n'est pas même soumis à cette espèce de temps concevable qu'est le

schème. Dans le plaisir du beau, le sentiment suffit, absolument. N'annonce rien. Ne sert à rien. Un *go-between* en train d'aller et venir, ne transmettant aucun message. *Etant* le message. Pur mouvement qui compare, que nous assignons après coup à la résidence d'un siège, nommé *sensus*. Mais cette assignation n'est elle-même qu'analogique. Et que nous projetons sur un objet, en le qualifiant de beau. Mais l'objet n'est qu'une occasion. La capacité de réflexion par et pour elle-même reste impossible à clicher dans un nom, et l'objectivité de la beauté impossible à établir.

Quant au *commun* de ce « sens », la « communauté » ou communicabilité qui le qualifie, il n'est donc certainement pas observable dans l'expérience. Ce n'est certainement pas ce que nous appelons un « public ». La société des amateurs qui fréquentent musées, galeries, concerts, théâtres, ou, aujourd'hui, consultent à domicile les reproductions des œuvres (et, j'ajoute, des paysages). Il faut défendre le *sensus* de l'anthropologisation. C'est une capacité de l'esprit. Et encore... seulement si l'esprit lui-même n'est pas interdit, interrompu par le plaisir pur esthétique. Si l'âme ou l'animation procurée par le beau ne met pas l'esprit en suspens. Si, en somme, on ne borne pas l'esprit à l'office et à l'exercice des intrigues.

Donc un *commun* secret, c'est-à-dire mis à part, séparé, sécessionné, et comme dit le latin *se-curus*, mis à l'abri de la *cura*, du souci, un commun sans-souci. *Sorgenfrei*, comme ne l'aurait pas écrit Heidegger en 1927. Cet esprit libre du souci, Kant l'appelle âme.

On sait comment Kant en vient à détecter ce commun dans l'analyse du goût. Si le plaisir est esthétique, il est désintéressé et sans concept, mais il faut aussi qu'il soit, par sa quantité, universel, à la différence d'une préférence particulière, et par sa modalité, nécessaire, à la différence du plaisir que peut procurer un objet en général (ce plaisir-là est seulement possible, et la modalité de sa synthèse avec l'objet sera seulement problématique), et nécessaire aussi par opposition au plaisir que procure un objet agréable (où la modalité du jugement alors porté est assertorique : *de facto*, ça me plaît).

A défaut de remplir ces conditions de nécessité et d'universalité, la première relative à l'énonciation, la seconde à l'énoncé, un jugement de goût, le sentiment esthétique ne pourrait jamais être isolé comme tel. Et il n'y aurait pas d'art parce qu'il n'y aurait pas de plaisir pur, indépendant des intérêts empiriques ou transcendantaux.

On est satisfait par un objet qu'on trouve agréable. Mais on n'exige pas que cette satisfaction soit partagée par tous, ni posée comme inéluctable.

Cela dit, ni la nécessité de juger ainsi, ni l'universalité dans l'attribution du prédicat de beauté à *cette* rose ne se laissent déduire. Kant dit, pour l'universalité, que le jugement de goût singulier est *enjoint (ansinnen)* à chacun ; et pour la nécessité, qu'il se donne non pas apodictiquement, comme la conclusion d'un raisonnement, mais comme un *exemple*, singulier toujours pour une règle ou norme du sentiment

esthétique à laquelle chacun devrait donner son consentement, mais qui reste toujours à trouver, qu'on ne trouve jamais.

Avant de préciser, autant que l'exposé le peut, la nature de ce consentement à la fois enjoint et promis, une observation : l'analyse de la quantité et celle de la modalité, respectivement universalité et nécessité du sentiment du beau, convergent vers un pôle étrange, « surprenant », écrit Kant, l'*Einstimmung* ou l'*allgemeine Stimmung* : le beau doit se déclarer d'une seule voix, en chœur. Au paragraphe 8, cette notion de *Stimme*, de voix, est introduite, et ne sera pas développée. Doit-on l'entendre comme ce qui se voise, ou vocalise, qui sonne « avant » toute consonne, avant toute synthèse conceptuelle ? On peut l'entendre aussi comme une unité de suffrage dans une élection, ici celle d'un plaisir singulier élevé à la dignité d'un plaisir pur, de validité universelle. De quelle voix, de quelles voix s'agit-il ? De qui cette voix ou ces voix ? Des individus empiriques ? Mais que viendraient-ils faire dans la détermination transcendantale du goût ? Je ne dis pas que texte kantien n'appelle pas, au passage, cette lecture anthropologique. Mais les recommandations inverses, de se maintenir dans la stricte analyse critique, abondent et me semblent exclure qu'on se contente d'entendre ces voix comme des phénomènes. Il ne s'agit pas d'un consensus social, et moins encore obtenu par un scrutin. On n'élit pas le beau comme Miss Monde.

Mais l'observation préalable que je voulais faire est la suivante : l'analyse de la quantité (universelle) et celle de la modalité (nécessaire) du jugement esthétique procèdent au moyen du même ressort, je dirais : le ressort de l'*autre*, ou, pour prendre le mot qui chez Kant désigne l'opérateur de la réflexion, le ressort de la *comparaison*, de la *Vergleichung*. Une sorte de « pragmatique », passez-moi le mot, faute de mieux, vient ici relayer la défaillance de l'approche logique. Car, si la nécessité n'est pas apodictique, que peut-elle être ? Exemplaire, dit Kant, et cela oblige à réfléchir sur ce qu'est, en logique transcendantale, un exemple. L'état du sujet qui s'appelle goût, plaisir ou beau, est un paradigme, un modèle pour lui-même, en même temps que, comme simple exemple, il ne peut se modéliser, se fixer comme un Idéal pensable (à vrai dire, il le peut, il y a un idéal du beau mais au prix de laisser intervenir dans le goût une Idée de la raison et un concept empirique, donc de perdre sa pureté exemplaire, sa singularité).

Et si l'universalité n'est pas dans l'attribution du prédicat au sujet de l'énoncé, c'est-à-dire à l'objet de la connaissance, que peut-elle être ? Subjective, répond Kant. Et cela ne veut pas dire individuelle, cela veut dire : relative aux seuls rapports des facultés entre elles dans le sujet. Si « pragmatique » il y a, c'est-à-dire examen du sens quant à sa destination (le goût fait exemple *pour* le sujet), les destinateurs et destinataires en jeu dans cette destination, dans cette *Bestimmung*, sont les instances constitutives du supposé « sujet » : imagination, entendement, au moins. Et la *Einstimmung*, ce sera le chœur formé pars ces voix-là. Un choral singulier, au coup par coup, une fleur de polyphonie vocale, une autre fleur,

une autre, leur suite ne faisant pas une intrigue mélodique, chacune se suffisant à la comparaison interne des voix, la suite n'étant construite qu'après coup, pour faire corps. La comparaison n'a pas lieu d'un accord à l'autre, mais à chaque fois entre les sons.

La vraie difficulté d'entendre le *sensus communis* commence ici, une fois chassée la tentation anthropologique. Que ce soit bien de cet accord harmonique qu'il s'agisse pour Kant, quand il ne se laisse pas lui-même entraîner à la lecture anthropologique de ce qu'il essaie de penser, une preuve s'en trouve dans le paragraphe 21 de la troisième *Critique*, où l'autorisation de présupposer le *sensus communis* est arrachée pour ainsi dire à la raison, par une démonstration d'une ampleur inattendue, puisqu'elle remonte jusqu'à la communicabilité de toute connaissance d'objet et de la *sensatio* (de la *Stimmung*) qui l'accompagne, et même qui la précède, « dans » le sujet.

Démonstration construite sur l'anti-scepticisme, contre Hume. Si la connaissance n'est pas un vain jeu subjectif, elle doit être communicable. Mais d'ailleurs, et d'abord, la connaissance ne serait pas possible si les facultés en jeu pour la produire n'entraient pas en accord (voici la *Stimmung*) l'une avec l'autre, « à l'intérieur » du sujet, pour ainsi dire. Cet accord ne doit pas être moins communicable que la connaissance elle-même, puisqu'il produit cette dernière.

En quoi consiste cet accord ? En une proportion entre l'activité respective des facultés coopérant à la connaissance. Or cette proportion varie selon les objets de connaissance. (J'imagine ici une sorte de chimie transcendantale des combinaisons facultaires : la proportion d'imagination, de sensibilité, d'entendement, de raison n'est pas la même quand l'enjeu est d'établir une vérité d'expérience ou une argumentation dialectique ou une règle pédagogique ou un principe moral. Mais on va le voir, plutôt qu'une chimie, il s'agit d'une musique. D'une musique intérieure. Ou mieux : d'une intimité en tant que sonore). De cette proportion variable, le sujet (quel sujet ? On va voir que c'est le point) est averti par son état, ou plutôt le sentiment est d'un coup cet état et le signalement de cet état. Le *sensus* est *index sui*. Voici la voix, la *Stimme* : le sujet se voise « avant » de se voir ou se concevoir.

(Je ne développe pas ici ce point, d'une extrême importance, me semble-t-il. On dit toujours que le temps, sens interne, est l'auto-affectation du sujet. Mais le *sensus* sentimental pur est une auto-affectation encore plus pure, une espèce de cœnesthésie transcendantale, qui « précède » toute mise en diachronie. Les accords ne s'organisent en ligne mélodique que secondairement, par organisation du rythme dans le temps diachronique. Et il n'y a même pas de règle harmonique, de tempérament pour prédéterminer (à l'intérieur d'eux-mêmes) leur beauté, leur exemplarité singulière. La proportion dont parle Kant n'est pas harmonique, architecturale, parce qu'elle n'est pas objet de concept. C'est une « proportion » de timbres, de chromatismes, de lumières vocales).

Ce qui se voise dans le goût, c'est donc la division du sujet en tant que, un instant, accordée, con-voquée, convoisée. La démonstration du paragraphe 21 s'achève ainsi, je glose : « il faut », il faut bien, que dans l'échelle de toutes les proportions possibles entre les facultés en jeu pour une connaissance (au sens large, toujours), il y en ait une qui soit « plus appropriée ». A quoi ? Kant dit : à la connaissance qui est en cause. C'est, semble-t-il, redonner un privilège inattendu, inopportun, à la foncion cognitive, référentielle, déterminante (comme si le concept faisait retour dans la description du *sensus*). Si pourtant on donne au mot « connaissance » le sens large qu'il doit avoir, et qu'il a souvent, surtout dans ce texte, chez Kant, l'« appropriation » de ladite proportion exemplaire ne peut être appliquée qu'à cette proportion même, à l'état dans lequel le sujet se trouve à l'occasion de telle connaissance, et dont seul, Kant le rappelle aussitôt, le sentiment avertit le supposé sujet, en l'« animant », en l'éveillant. Ce sentiment n'étant rien d'autre que cette animation. Conclusion : il s'ensuit que cet accord, je n'ose dire, et l'on ne doit pas dire, parfait, mais beau, ou de beau, ou en beauté, ex-cellent, comme la connaissance qui en est l'occasion, est *a priori* universellement communicable. Et comme le *sensus communis* est présupposé nécessairement dans la communicabilité de cet accord, puisque ce *sensus* n'est que le nom donné au « siège » (inventé après coup) où se trament ces proportions, y compris l'excellente, il est enfin raisonnable d'admettre le *sensus communis*.

J'ai dit : l'autorisation d'accréditer un *sensus communis* est « arrachée » à la raison par cette démonstration. L'incertitude demeure, ou la confusion, sur l'identité des termes mis en commun par le *sensus* : s'agit-il des facultés, comme je le prétends, ou des individus ? Transcrit en langue vulgaire avec tous les risques que cela comporte, la conclusion signifie : envisagée transcendantalement, tout individu empirique est nécessairement le siège possible d'une telle euphonie (plutôt qu'euphorie). Et cela ne fait guère de difficulté, en effet. Cela entre tout droit dans la logique générale de la critique, dans la notion même de condition *a priori* de possibilité. Kant ne dit pas que ladite euphonie est nécessaire à toute connaissance. Il dit qu'une proportion de facultés est nécessaire à toute connaissance et qu'il est nécessaire que, parmi toutes les proportions possibles, l'une soit excellemment euphonique. Cela arrive ou n'arrive pas, empiriquement, et chez n'importe qui. Mais cela doit pouvoir arriver.

On pourrait s'en tenir là, se tenir quitte ainsi, sur cette base strictement transcendantale, du *sensus communis*. Mais la chose est un peu plus compliquée, ou, ce qui revient au même, la démonstration du paragraphe 21 est un peu trop apriorique, je dirais : un peu trop « première *Critique* ». Ce qui complique la chose, dans la troisième *Critique*, c'est la façon dont se décrit l'appel, disons l'appel, à l'euphonie, à la fois la sommation, l'*Ansinnen*, et l'attente, la promesse, de l'euphonie. Plus précisément, c'est que chaque accord singulier, interne (ou subjectif), chaque jugement de beauté, chaque état de goût en appelle, dans sa singularité, à l'accord d'autrui. Et là il s'agit bien, semble-t-il, des individus empiriques.

Et cela, constitutivement. Cet appel est constitutif de ce qui fait du plaisir esthétique un plaisir distinct de tout autre plaisir. Tout autre plaisir, y compris si, à première vue, il se mêle à celui du beau, est soumis à un intérêt : une inclination, un intérêt théorique ou pratique. L'appel à autrui, contenu dans le beau, peut lui-même donner lieu à contresens. Et cela n'a pas manqué.

On peut le croire mu par une inclination à la société. Au paragraphe 41, Kant s'élève contre cette confusion, qui est presque de règle dans l'esthétique anglaise jusqu'à Burke, et qui va rapidement se répandre, après lui, par Schiller, jusqu'aux lectures néokantiennes et néo-néokantiennes de la troisième *Critique* : par le *sensus communis*, dit-on, le goût prépare ou favorise la sociabilité. Kant pourtant écrit fort clairement : « Cet intérêt qui s'attache au beau par l'inclinaison à la société, et qui par conséquent est empirique, est pour nous sans importance » (t.f. 130). Et il va tellement loin dans la déconnection du « pour autrui » ou du « à autrui » contenu dans le *sensus* esthétique par rapport à toute empiricité, qu'au paragraphe suivant, il élimine du goût pur tout ce qui peut y entrer d'intérêt. A commencer par le goût pour l'art humain, toujours suspect de « vanité », de « supercherie », de procurer une « joie sociale » (t.f. 132), un contentement impur. L'œuvre est toujours sujette à un « intérêt médiat » (t.f. 133), tourné vers le talent de son auteur, intérêt qui n'a rien à faire a priori avec le sentiment esthétique. Au contraire, le plaisir esthétique que procure la nature semble exempt de tels métissages. Mais même là il faudra encore apurer le sentiment qu'on peut avoir à l'occasion de beautés naturelles, en en extrayant cette composante de plaisir qui provient de ce que Kant appelle les « attraits » offerts par ces beautés.

De ces « attraits » je ne dirai mot ici, si ce n'est que ce qui nous en préserve, et suffisamment, à en croire Kant, c'est la contemplation des « belles *formes* » (t.f. 131). La forme est sentie immédiatement, donc sans intérêt possible, l'intérêt exigeant une médiation finalisée. Elle est sans attrait. Le mot que je ne dirai pas à ce sujet, c'est qu'en conséquence, si le désintérêt est formel, l'attrait est matériel, que c'est la matière qui fait attraction sur l'esprit, la couleur, le timbre. (Cette division est exposée au paragraphe 14 : ligne contre couleur, harmonie et composition contre timbre. Kant résiste de toutes ses forces à une esthétique des matières. Au moins quand il s'agit de beauté. Pour le sublime, c'est une autre affaire.) Donc il faudra encore expurger le plaisir du paysage de ce qui nous y attire, nous individus empiriques.

Le procès fait à la matière, même naturelle, éclaire la fonction constitutive du passage par autrui dans le jugement de goût. L'attraction pour un rouge ou le timbre d'une brise dans un peuplier n'est pas communicable *a priori* immédiatement, pas universalisable sans concept. Pas plus que la préférence pour les épinards. C'est sur les seules formes que chacun est en droit d'exiger (enjoindre, attendre) l'unanimité. Pourquoi ? parce que dans la sensation, la forme est ce par où l'imagination peut s'accorder à l'entendement. Ce

dernier n'a aucune compétence matériologique. Il est le principe des règles, seulement. La forme est la règle esquissée dans la présence matérielle. En misant sur la forme, on mise sur l'universalité des règles potentielles de l'entendement. N'ai-je pas dit pourtant que précisément les formes esthétiques de la troisième *Critique* ne sont pas les schèmes de la première, qu'elles sont affranchies de toute destination cognitive ?

En effet, l'euphonie des deux facultés sera d'autant plus pure que la forme sera libre du concept, donc indépendante des structures schématiques. Car il ne convient pas non plus que la forme puisse être subsumée directement sous le concept, ce qui appartient à la constitution de l'objectivité, mais il faut au goût que la forme, aussi dissonante soit-elle par rapport au concept, aussi étrangère dans sa libre production de ce que l'entendement peut réguler, indique cependant, en sa dissonance même, une tâche possible à la faculté des règles. Et c'est ainsi qu'elle anime, on a envie de dire : qu'elle excite, provoque l'entendement. L'accord dissonant, l'inharmonie, ne fait pas peur à Kant, au contraire.

La forme belle n'a donc pas à s'émanciper seulement de la matière, mais aussi du concept. Plus la ressemblance de la forme avec le schème et par lui avec le concept est lointaine, je dirais : improbable, plus la beauté libre, plus le goût est pur. Et plus, ainsi, est-il communicable, garanti qu'il est de tout intérêt cognitif. Imagination produisant des formes qui invoquent des règles possibles quand même, cette invocation ou cette évocation est le secret de la véritable convocation des facultés l'une par l'autre en tant que facultés, qui fait l'euphonie subjective. Or, c'est de cette purification formelle que la comparaison avec le jugement d'autrui serait chargée de s'assurer.

« Sous cette expression de *sensus communis* on doit comprendre l'Idée d'un sens commun à tous *(die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes)* c'est-à-dire d'une faculté de juger qui, dans sa réflexion, tient compte en pensant *(a priori)* du mode de représentation de tout autre homme, afin de rattacher pour ainsi dire son jugement à la raison humaine tout entière et échapper, ce faisant, à l'illusion résultant de conditions subjectives, qui exercerait une influence néfaste sur le jugement. » (§ 40, t.f. 121). Et Kant ajoute, comme pour aggraver l'aspect évidemment anthropologique de cette définition de la procédure universalisante, qui à ma grande contrariété semble ruiner complètement la lecture transcendantale que je viens de suggérer : « C'est là ce qui est obtenu en comparant son jugement aux jugements des autres. » *(ibid.)* Après quoi il enchaîne sur les célèbres « maximes du sens commun » : penser par soi-même, penser en se mettant à la place de tout autre, toujours penser en accord avec soi-même. Maxime dont la seconde, dite de la « pensée élargie », est assignée expressément à la faculté de juger.

Le dossier paraît accablant pour ma thèse ou mon hypothèse, selon laquelle le commun est transcendantal, qu'il est un accord, une polyphonie incertaine, dont l'euphonie n'est pas mesurable, préparable,

mais qui assurément peut « avoir lieu », comme on dit, à l'occasion, entre des facultés dotées chacune de son timbre. Les pièces du dossier suggèrent tout autre chose : l'universalité enjointe et promise dans chaque jugement de goût, chaque humain l'obtient en comparant son jugement à celui de tous les autres. « C'est là, écrit Kant, ce qui est obtenu en comparant (...) ».

Regardons-y de plus près. Qu'est-ce qui est obtenu, d'abord ? L'Idée du sens commun, et vous savez ce qu'est une Idée kantienne, un concept dont il n'y a pas d'intuition correspondante dans l'expérience. Au paragraphe 8, Kant écrit : « L'assentiment universel [*die allgemeine Stimme*, qui est aussi la voix universelle] est donc seulement une Idée » (t.f. 60). Le « seulement » dit bien qu'il n'est pas question de trouver dans l'expérience une « réalité » qui lui corresponde. Sauf à succomber à l'illusion, à l'apparence transcendantale, contre quoi toute la Dialectique de la première *Critique* a dressé la puissante machine de défense que sont les paralogismes, les antinomies et les impossibilités de la raison pure. Ce qui n'aura pas empêché tous les bons esprits, philosophes, politiques, théoriciens de l'art, de passer allègrement à travers cette étanchéité de l'Idée à l'expérience.

Dans la troisième *Critique*, l'antinomie du goût s'articule pareillement sur le statut d'Idée du *sensus communis*. Thèse : il n'y a pas de concept dans le jugement de goût. S'il y en avait, on pourrait décider du beau au moyen de preuves, en recourant à la présentation de « réalités » dans l'expérience. Antithèse : il y a bien du concept dans le jugement de goût, sinon on ne « prétendrait » même pas « à l'assentiment nécessaire d'autrui à ce jugement » (§ 56, t.f. 163).

Ce qui paraît induire que l'appel au *sensus communis* est à imputer à ce qui dans la composition du goût relève de la faculté de concevoir, qu'il tire sa *communitas* de la nécessité et de l'universalité qui sont propres au concept. Et ce qui confirme aussi le privilège accordé à la forme sur la matière dans la purification du plaisir esthétique. Mais l'Antinomie expose aussi que ce concept reste indéterminé et indéterminable, c'est-à-dire sans preuve intuitive possible dans la présentation, et qu'il n'est donc pas un concept de l'entendement mais de la raison, une Idée.

S'agit-il de l'Idée de *sensus communis* lui-même ? Non, le *sensu communis* en tant qu'unanimité sur le beau exigée et promise dans chaque jugement esthétique singulier est le témoin ou le signe (et non la preuve) « au sein de » la subjectivité (mais nous aurons à sonder ce sein) d'une Idée qui se rapporte à cette subjectivité et qui légitime cette exigence et cette promesse. Cette Idée est celle d'un supra-sensible, explique Kant dans les *Remarques* qui suivent le paragraphe 59. D'un « substrat supra-sensible de toutes les facultés » du sujet, écrit-il. C'est l'Idée qu'il est dans la nature du sujet (c'est cette « nature » qui est le supra-sensible en question dans l'esthétique) que toutes ses facultés s'accordent pour rendre possible la connaissance en général. Entendez par connaissance : la pensée, donc le jugement,

et le plus élémentaire, le plus misérable, des modes de penser, la réflexion.

Principe d'unification, mais plutôt d'unisson, des diverses voix facultaires, qui assure du côté de l'esprit la possibilité de connaître, c'est-à-dire de penser, qui assure que la forme la plus libre dans l'imagination reste en affinité avec le pouvoir de comprendre. Et même plus : ce principe d'unisson subjectif est d'autant plus intensifié que la forme paraît échapper à l'intelligence. Ce supra-sensible est mis en jeu dans l'esthétique « comme principe de la finalité subjective de la nature pour notre faculté de connaître » (t.f. 169). L'Idée est donc celle d'une finalité « intérieure », qui n'est pas voulue, ni conçue, ni intéressée d'aucune manière, mais qui est de nature en l'esprit, qui est la nature de et dans l'esprit. Et c'est pourquoi l'art appartient en son fond à la nature, et pourquoi la nature subjective est en son fond art.

J'ai dit : musique, parce qu'elle est l'art du temps, que le temps est sens interne, et que l'unisson dont il s'agit est intérieur au sujet. Mais ce temps-là, encore une fois, n'est pas le schème. Et la synthèse qu'il opère n'est pas diachronique, mélodique, selon une série annonçant, préparant la série ordinale des nombres. Elle est, je le répète, synchronique, harmonie non mesurable et imparable, harmonie des timbres facultaires, à l'occasion d'une forme.

Je reprends. D'abord l'*élaboration* du problème : le goût est un plaisir sans médiation d'intelligence ni de vouloir ; ce plaisir est un jugement, toujours singulier ; il demande, attend, exige, se promet d'être partagé ; il n'a pas les moyens argumentatifs de la conviction étant lui-même inargumenté ; c'est pourtant ainsi, dénué, misérable, que le plaisir esthétique se distingue des plaisirs d'intérêt ; si l'on veut ne pas faire sombrer l'art dans la connaissance ou l'éthique, il faut fonder l'exigence spontanée d'unanimité impliquée dans chaque jugement de goût, fonder en principe l'appel à un sens esthétique commun aux humains.

Le *problème* se formule alors : le plaisir esthétique étant dénué de toute universalité, du savoir comme du vouloir, trouver le principe qui légitime la prétention à l'universalité incluse a priori dans ce jugement, toujours singulier.

Ensuite l'*élaboration* de la *solution* : le plaisir esthétique est un sentiment de pure euphonie interne ; cette euphonie ne peut être que l'accord « interne » entre les deux facultés, les deux modes de fonctionnement de l'esprit, sa capacité de rendre présent quelque chose, de le poser là, sa capacité d'enchaîner quelque chose selon une règle, de le prendre-avec, de le concevoir ; cet accord est une condition a priori de toute « connaissance », non du côté du « connaissable » mais du côté du « connaissant » ; si présenter et concevoir restaient des opérations absolument hétérogènes, non seulement il n'y aurait pas d'expérience connaissable, il n'y aurait même pas un sujet ; il y aurait un opérateur de présentation, et par ailleurs un opérateur de connexion ; comme tel n'est pas le cas (puisque la connaissance est possible), il faut donc qu'il y ait un principe

a priori d'unisson des deux facultés, qui garantit la possibilité d'un sujet de la connaissance en général ; ce principe ne peut pas être lui-même connaissable, au sens strict, puisque la connaissance suppose un sujet unifié ou unifiable selon ce principe ; on n'en a donc qu'une Idée, ou, ce qui revient au même, il est un « substrat supra-sensible », et il s'énonce : il doit y avoir une affinité des facultés en vue de la connaissance en général.

Enfin la *solution* du problème : si l'euphonie éprouvée singulièrement dans le plaisir du beau ou jugement de goût comporte immédiatement l'exigence d'universalité, en en appelant à un *sensus communis*, c'est qu'elle est le signe immédiat de cette affinité des facultés, qui est universellement requise ; le goût est le sentiment d'une destination « naturelle » des facultés à la subjectivité ; le principe d'une telle « nature » étant universellement valable, le sentiment de cette destination doit aussi l'être ; c'est pourquoi le plaisir esthétique peut légitimement prétendre à son universalisation en exigeant le consentement de tous.

Cette argumentation (c'est à dessein que je lui ai donné la forme, chère à Kant, du problème mathématique ou logique, de la *Aufgabe*), cette argumentation qui est aussi une « déduction » au sens kantien (déduire, c'est établir la légitimité d'une « prétention », établir qu'une synthèse est bien fondée à prétendre au vrai, au juste, au beau), cette argumentation appelle un grand nombre d'observations et de questions. J'en formule quelques unes. Une correction, d'abord.

J'ai dit que le *sensus communis* appelé par le goût est le signe, « au sein du » sujet, d'une Idée qui se rapporte au sujet. Et qu'il fallait « sonder ce sein ». La métaphore n'est pas bonne, Il n'y a pas de sein, d'intériorité, dans le jugement de goût. En tant qu'il en appelle à son propre partage, le plaisir du beau n'est pas éprouvé par un sujet déjà constitué, unifié. Ce *sensus* n'est pas le sens interne, le sentiment esthétique n'est pas l'auto-affectation du sujet. La connaissance de l'expérience, dans la première *Critique*, exige un principe suprême d'unification, le *Je pense* comme unité synthétique originaire de l'aperception. Cela accordé à Kant, il est assez facile de montrer qu'une telle unité ne peut se saisir elle-même que selon la forme du sens interne, qui est le temps, car le Je est toujours en retard sur sa connaissance ; y compris quand il cherche à s'anticiper.

Auprès de cette originarité différée du Je, la synthèse en jeu dans le plaisir esthétique est à la fois plus radicale, plus insaisissable et plus étendue. C'est qu'elle est réflexive et non déterminante. Dans l'aperception, le Je se détermine, se re-détermine sans cesse d'un instant à l'autre, sans doute, mais reste hanté par la détermination. Dans le plaisir du beau, des puissances hétérogènes se trouvent à l'unisson. Parce que le jugement impliqué est réflexif, et non déterminant, l'unité n'est pas présupposée, elle est un état de « comparaison », un appariement soudain des facultés. Cet appariement n'est pas une mise à parité, les deux parties ne font pas

la paire, elles restent incomparables. Il n'y a pas de commune mesure pour « présenter » quelque chose et pour l'expliquer. Les deux parties se défient. Entre elles, c'est défi et défiance, et du même coup donc, confiance. J'aimerais dire : fiance, fiançaille. Il y a pour l'entendement trop à penser dans les formes, surtout très libres, que l'imagination lui livre ; et celle-ci reste toujours menacée par la régulation que la faculté des concepts pourra toujours imposer aux formes, par la « récupération » intellectuelle des formes. C'est selon cette compétition des deux pouvoirs qu'à l'occasion, parfois, s'entend leur concert possible. Alors la proportion aura été bonne. Mais elle reste indéfinissable, impréparable et imparable. La congruence sentimentale des facultés ne vient jamais au jour de la détermination. Quand l'entendement cherche à s'emparer de ces fiançailles, il ne peut déterminer que le schématisme, que de la forme elle-même déjà déterminée et apprêtée au concept. Et cette synthèse déterminée, il ne peut l'attribuer qu'à la faculté déterminante, c'est-à-dire à lui-même. Dans cet effort de détermination, la déduction de la synthèse des formes conduit nécessairement à la légitimer par le Je pense, l'aperception synthétique dite originaire. C'est une origine pour toutes les synthèses déterminantes et déterminables.

Mais ce n'est pas une origine pour les synthèses réflexives. Elles se font sans *Je pense*. Sous un autre jour, en un autre temps. Ce que cherche à faire entendre la critique du goût, c'est la mise au jour, la naissance d'une fiance des facultés. Elle a lieu et moment sous la lumière de la réflexion, violente et douce comme une rivalité. Elle est indiscutable. C'est l'analyse, l'Analytiqu qui déduit sa légitimité du principe d'un substrat d'affinité. Le substrat n'est pas un sujet, pas le sujet, une Idée seulement qui n'est pas impliquée dans le concert, mais dans l'analyse du concert. Si l'on essaie de se tenir à même le plaisir du beau, dans s description, on ne doit pas dire qu'il est éprouvé par le sujet, il en est une ébauche incertaine, instable. Une subjectivité s'entend, à la fois de loin et intimement, dans cet unisson singulier et frêle, elle est naissante, mais elle ne sera jamais née tel quelle. Une fois né, le sujet n'est que le *Ich denke*. Et le plaisir esthétique tiendra toujours à le déconcerter, l'indéterminer, l désemparer, par son concert à lui et sa réflexivité à lui.

Et comme le plaisir qu'est la fiançaill ne s'inscrit pas dans la détermination, même dans la détermination du schème temporel, ce plaisir ne le synthétise pas avec lui-même au cours du temps, et par conséquent, il s'oublie. Il est immémorial. C'est aussi pourquoi chaque plaisir de beauté est une naissance. Pourquoi la communauté des facultés reste discrète, secrète, séparée d'elle-même, ne s'inscrit pas dans le temps synthétisable. Ce n'est pas du tout pour la même raison que le J cognitif se manque dans l'effort de sa détermination. Il n'y a simplement pas de Je transcendantal esthétique. Tout au plus un avant-Je, un pré-cogito, de la synthèse interfacultaire flottante, dont *Je* ne suis pa en charge, mais la « nature ». En conséquence, on ne peut pas dire que l'Id d'une finalité « naturelle » du sujet pour l connaissance se signifie par le plaisir

esthétique « au sein » du sujet, car ce signe de plaisir pur ne peut pas s'inscrire « dans » ou « sur » le sujet puisqu'il n'y est pas présent, ni comme support temporel, ni comme pouvoir de synthèse. La communauté n'a pas d'intérieur à protéger. Et enfin il ne faut pas dire non plus qu'elle en aura un, une fois que le sujet sera né, qu'on passera du sentiment au concept, de l'art à la philosophie, du *sensus communis* à l'*intellectus communis*, qui est le *Ich denke*. Car ce passage n'existe pas. Il n'y a pas de transition ici entre la réflexion et la détermination, entre le substrat d'affinité des facultés et l'unité synthétique originaire de l'aperception. La substance ne se fait pas sujet. Il est essentiel au sujet de se méconnaître comme substance. On ne transcrit pas le sentiment dans le concept, on le supprime, sans le « relever ». La « relève » est la présomption du concept. La connaissance exige que les synthèses imaginatives soient subordonnées à l'entendement, subsumables sous sa règle. Elle met fin à la rivalité. Les formes sont mises au pas des catégories, pour pouvoir leur servir de test. Autre proportion.

Aussi bien que la communauté des facultés est tout autre dans la connaissance du vrai que celle qui est en jeu dans le sentiment du beau. La première est une communauté hiérarchisée, architectonique, la seconde est libre, essouflée, Je ne développe pas ce point. L'une de ses implications est qu'on peut attendre sans souci excessif cette « mort de l'art » que prophétisent les philosophies du concept. Ce qui ne signifie pas qu'il n'y a rien à penser à ce sujet, surtout quand les synthèses conceptuelles, computables, envahissent et occupent le champ des matières de l'art et le domaine de leurs formes. Je laisse cela à la discussion.

Seconde observation. Que la communauté esthétique soit transcendantale ne dispense pas Kant, on l'a vu, de repasser par l'anthropologie pour en exposer la nature. Je reviens au texte du paragraphe 40 : « Sous cette expression de *sensus communis*, on doit comprendre l'Idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire d'une faculté de juger qui dans sa réflexion tient compte en pensant *(a priori)* du mode de représentation de tout autre homme (...). » A quoi Kant ajoute, on l'a vu : « C'est là ce qui est obtenu en comparant son jugement aux jugements des autres (...). » (t.f. 127). Cette opération de comparaison porte bien, semble-t-il, sur une collectivité d'individus. Interprétée ainsi, elle induit une définition réaliste empirique, anthropologique, du dit *sensus*. Et toutes les illusions ou les crimes politiques qui ont pu venir se nourrir de ce prétendu partage immédiat des sentiments.

Pourtant, à les regarder de plus près, les choses sont plus hésitantes. Kant enchaîne ainsi : « (...) jugements des autres, qui sont moins les jugements réels que les jugements possibles. » Et il réaffirme la condition d'universalisation déjà énoncée : « (...) en se mettant à la place de tout autre (...) » Or, en bonne philosophie kantienne, le tout des autres, en tant que totalité, n'est pas une catégorie dont il puisse y avoir une intuition correspondante dans l'expérience. Il ne peut pas s'agir d'un ensemble intuitionnable. Ce tout est un objet d'Idée.

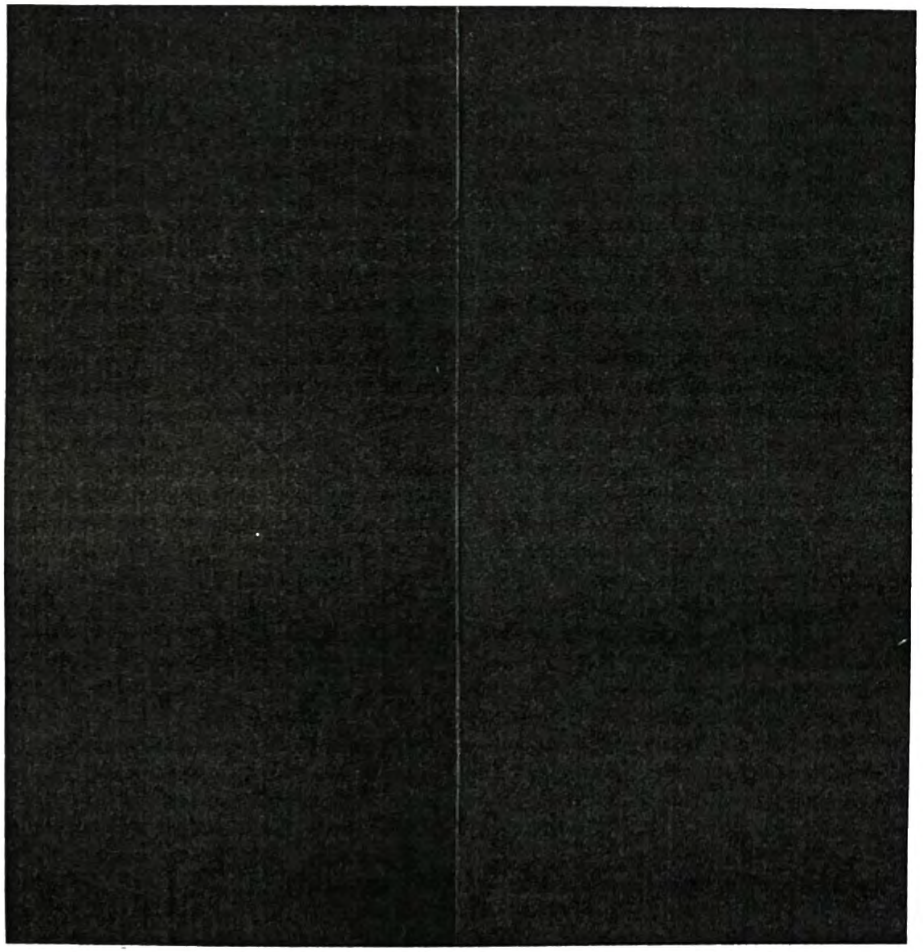
La comparaison requise est eidétique. Il s'agit de former un jugement esthétique pur, par des « variations imaginaires », comme eût dit Husserl. La finalité de cette « technique » mentale est de débarrasser le plaisir du beau de tout attrait et de toute émotion empiriques, individuels. Et de s'assurer ainsi que le reliquat du « dégraissage » est communicable. Il sera communicable s'il est bien purifié.

A la fin du même paragraphe, Kant écrit : « On pourrait même définir le goût par la faculté de juger ce qui rend notre sentiment, procédant d'une représentation donnée, *universellement communicable* sans la médiation d'un concept » (t.f. 129). Définition un peu provocatrice (« on pourrait *même* définir... ») : la condition de communicabilité universelle de plaisir suffit à distinguer le plaisir esthétique de tout autre. Il sera pur, s'il est bien communicable. Dans quel sens marcher ? La communicabilité est à proportion de la pureté, transcendantalement. Empiriquement la pureté s'estime à la communicabilité. Disons : la communicabilité est la *ratio cognoscendi* de la pureté, et celle-ci est la *ratio essendi* de celle-là. La formule de la comparaison eidétique qui s'assure de la communicabilité peut paraître « artificielle », écrit Kant, mais c'est qu'« on l'exprime dans des formules abstraites » (t.f. 127). Rien n'est en soi plus « naturel » que cette abstraction. Et en effet il ne s'agit que de se laisser guider par le principe d'un substrat d'affinité des facultés, qui est la « nature » supra-sensible du sujet ou plutôt du pré-sujet, — pour éliminer la scorie des intérêts et des attraits matériels.

Le *sensus communis* reste donc une hypotypose : il est un analogue sensible de l'euphonie transcendantale des facultés, qui ne peut faire l'objet que d'une Idée, et non d'une intuition. Ce *sensus* n'est pas un sens, et le sentiment qui est censé l'affecter (comme un sens peut l'être) n'est pas commun, mais seulement communicable en principe. Il n'y a pas de communauté sentimentale assignable, de consensus affectif de fait. Et si l'on prétend y recourir, *a fortiori* le créer, on est victime d'une illusion transcendantale et l'on favorise l'imposture.

Reste l'essentiel : le sentiment du beau, c'est le sujet à l'état naissant, le premier appariement de pouvoirs incomparables. Il échappe à la maîtrise par concept et volonté. Il s'étend en-dessous et au-delà de leurs intrigues et de leur clôture. C'est ce que Kant entend par le « substrat naturel » qu'il place déductivement à son principe. C'est donc une région de résistance à l'institution et à l'établissement, où s'inscrit et se cache ce qui arrive « avant » qu'on sache ce que c'est et qu'on veuille en faire quoi que ce soit. Ce plaisir est une inscription sans support, et sans code de lisibilité. Misérable, si l'on veut. C'est la tâche des littératures et des arts, de ce qu'on appelle l'écriture, de le réinscrire selon sa misère, sans le combler, sans s'en débarrasser.

Jean-François Lyotard.



Sans titre, 1983 (120 x 120). *Photo Galerie Claude Bernard*

Jean-Luc Marion

L'interloqué

I

Déterminer ce qui — celui qui, éventuellement — succède au sujet, la phénoménologie eût-elle jamais une tâche plus instante à relever ? Pourtant, elle n'a jamais définitivement tranché entre deux manières de succéder : soit abolissant à jamais le sujet, pour lui substituer l'absence même d'héritier (comme a prétendu y parvenir Nietzsche), soit hésitant à répéter, à chaque fois, la fonction de la subjecti(-vi-)té sur un mode toujours nouveau. Au sujet du sujet, la phénoménologie n'a jamais cessé d'osciller de l'une à l'autre postulation, entre l'héritage et le « nouveau commencement ». Cette hésitation permet sans doute de l'inscrire tantôt dans le champ de la métaphysique, tantôt hors de ses limites. La question de la postérité du sujet ne saurait donc trouver ne fût-ce que l'esquisse d'une réponse, aussi longtemps que n'aura pas été esquissée la manière dont la phénoménologie prétend outrepasser le sujet — donc le sujet métaphysique. Autrement demandé : la phénoménologie offre-t-elle un chemin qui permette de procéder assez avant pour surpasser le sujet ? Nous examinerons cette question à l'occasion, évidemment privilégiée, du *Dasein*, tel que Heidegger en définit l'ambivalence dans *Sein und Zeit*.

Nous demandons donc : en quelle mesure l'analytique du *Dasein* accomplit-elle l'abolition du sujet métaphysique ? — Le *Dasein* atteint sa vérité propre et authentique dans la figure du soin *(Sorge)*, qui l'identifie comme résolution anticipatrice : « Le *Dasein* devient "essentiel" dans l'existence authentique, qui [elle-même] se constitue comme résolution anticipatrice *(vorlaufende Entschlossenheit)* » (*Sein und Zeit*, § 65/323, 28-29). Il convient donc d'examiner si cette ultime détermination du sens d'être du *Dasein* lui permet de succéder au sujet — ou si nous devons encore en attendre un autre.

II

Il n'y aurait aucun sens à contester que le *Dasein* subvertit le sujet, même et surtout dans son acception de sujet phénoménologique transcendantal, tel que Husserl l'avait érigé. *Sein und Zeit* ne met pas seulement en cause le *Je* transcendantal kantien ; il met en

cause le *Je* phénoménologique en général et dans son fond, même entendu au sens des *Logische Untersuchungen*. En quoi tient cette remise en cause ? La subjecti(-vi-)té n'a plus pour objectif l'objectivisation de l'objet, parce que l'instrument ultime de cette objectivisation — l'intentionnalité — ne vise plus la constitution d'un objet, mais l'ouverture d'un monde. L'intentionnalité constitutrice d'objet demeure, mais réduite au rang d'un cas particulier de la détermination fondamentale de l'être-dans-le-monde de celui qui, dès lors, renonce au titre de « sujet », puisqu'il abandonne l'objectif de l'objectivisation de l'objet, au bénéfice du titre de *Dasein*. Il ne faut pas s'y tromper : l'analyse de l'ustensilité occupe une fonction centrale dans l'analytique du *Dasein* parce qu'elle établit que ce qui est dans le monde n'y est pas d'abord sur le mode d'objets constitués selon l'objectivation exercée par un sujet, mais sur le mode d'une maniabilité propre, qui détermine en retour le *Dasein* lui-même, pour ainsi dire manipulé par ce qu'il manie. Le *Dasein* n'est pas dans le monde comme un spectateur, même constituant, mais comme partie prenante, éventuellement prise à parti par ce qu'il rencontre. Le monde ne se résume jamais dans la somme des objets constitués, puisqu'il ne *consiste* en fait aucunement, mais s'ouvre en [en] faisant [tout] un monde. Il ne peut pourtant ainsi s'ouvrir qu'autant que, plus essentiellement, le *Dasein* fait l'ouverture en général, en s'extasiant. L'extase du *Dasein* tient en ceci que, loin de se fonder sur son être, ou de fonder son être sur soi, il est l'étant pour lequel il y va, à chaque fois, de rien de moins que de son être — bien mieux, l'étant pour lequel, lorsqu'il y va de *son* être, il y va aussi bien de *l'*être de tous les autres étants. Pareille appropriation de l'être au *Je* — « L'être de cet étant est *à chaque fois le mien (je meines)* » (*Sein und Zeit*, § 9/41, 28-29) — ne doit pas s'interpréter comme une sujétion de l'être à la figure de l'*ego*, voire de l'égoïsme ; si l'être est à chaque fois le mien, cela résulte de l'impossibilité faite au *Dasein* d'accéder à l'être autrement qu'en s'y mettant en jeu à la première personne comme il se risque à la possibilité de la mort ; l'être ne s'ouvre au *Dasein* que comme une possibilité réservée à qui s'y engage nommément, à titre de première personne insubstituable ; la « mienneté » de l'être n'indique plus que le *Je* s'y assurerait une subjectivité substantiellement inébranlable, mais que l'être reste inaccessible au *Dasein* tant qu'il ne se risque pas à s'y exposer sans réserve, sans recours et sans certitude, comme à une possibilité de l'impossible. De l'intentionnalité à la « mienneté », le sujet, maître de son être et possesseur de ses objets, s'évanouit pour laisser paraître le *Dasein*, qui lui oppose le double paradoxe d'abord de ne constituer aucun objet, mais de s'exposer au maniement, ensuite de ne s'assurer d'aucune substantialité, mais de n'atteindre son propre être qu'en s'y risquant en personne.

III

Accomplir son propre être en se risquant en personne définit le *Dasein* comme celui qui relève le sujet. La « mienneté », par quoi il n'y va jamais que de moi dans mon être et même dans *l'*être, disqualifie toute prétention à l'auto-fondation d'un *Je*

inconditionné. Cet acquis ne dispense pourtant pas d'une nouvelle interrogation : à quelle condition le *Dasein* accomplit-il la « mienneté » caractéristique de sa manière d'être ? La réponse littérale tient en une formule : « La résolution *(Entschlossenheit)* est un mode privilégié de l'ouverture *(Erschlossenheit)* du *Dasein* » (*Sein und Zeit*, § 60/297, 2-3). L'ouverture du *Dasein*, se déploie, sur un mode privilégié, lors de la résolution. La résolution, entendue comme résolution anticipatrice, dégage l'être du *Dasein* comme le soin *(Sorge)* et permet d'en atteindre le sens d'être comme temporalité à partir de l'avenir. Il s'agit donc de déterminer comment la structure extatique du soin *(Sorge)* s'effectue phénoménologiquement : que résout la résolution, à quoi la résolution décide-t-elle le *Dasein*, par rapport à quoi le manifeste-t-elle ? La résolution se repère dans plusieurs phénomènes, qui lui sont ordonnés : l'angoisse, la conscience de la dette, l'être-pour-la-mort comme anticipation ; tous offrent un caractère commun. (a) L'angoisse aboutit à l'épreuve phénoménologique du néant de tout étant, subsistant ou bien maniable : « Dans ce devant quoi s'angoisse l'angoisse, devient manifeste le "ce n'est rien et nulle part" » (*Sein und Zeit*, § 40/186, 39). Que ce néant puisse, et même doive s'interpréter comme monde, ne modifie en rien le fait que l'angoisse ouvre sur le rien de plus que ce néant même. (b) La conscience qui éprouve sa dette y entend [quelle que soit cette dette], un appel ; cet appel pourtant n'évoque ni n'exige aucune réparation, aucun devoir, aucun prix ontiquement assignable. « *Quel appel* la conscience adresse-t-elle à celui qu'elle appelle ? En toute rigueur : rien. L'appel n'énonce rien, ne donne aucune information sur ce qui se passe dans le monde, n'a rien à raconter » (*Sein und Zeit*, § 56/273, 25-28). La conscience n'ouvre pas le *Dasein* sur l'étant du monde, mais sur sa propre transcendance ; strictement elle n'ouvre rien au *Dasein*, sinon lui-même. (c) L'être-pour-la-mort marque, en apparence, une exception : jamais, à notre connaissance, il n'est indiqué qu'il ouvrirait sur le rien, que, pourtant, l'analyse semble appeler ; il n'ouvre le *Dasein* que sur la possibilité de l'impossibilité. Mais, précisément, l'anticipation sur l'être-pour-la-mort (ou plutôt *en* lui) ouvre ultimement le *Dasein* à la possibilité absolue — absolue puisque couvrant même l'impossible — qui le privilégie comme l'étant ontologique. Si, « dans l'être-pour-la-mort, le *Dasein* se rapporte *à lui-même* comme à un pouvoir-être insigne » (*Sein und Zeit*, § 51/252, 26-27), il faut en conclure qu'il ne se rapporte à rien d'autre. — Ainsi les trois phénomènes, qui déterminent l'être du *Dasein* comme soin, ne dégagent la résolution anticipatrice que comme une extase ouverte sur — strictement — rien.

Ou plutôt, la résolution anticipatrice aboutit au rien, pour autant qu'il s'agit alors d'un néant d'étant ; mais, par ce néant même, elle « isole » *(vereinzelt)* le *Dasein* en le renvoyant à la transcendance ontico-ontologique qui l'excepte de l'étant intra-mondain. Une telle isolation ne signifie pas seulement, ni d'abord, que le *Dasein* devrait, suivant un thème traditionnel (augustinien, par exemple), *in se redire*. L'isolement du *Dasein* ne le reconduit pas à lui-même, mais en accomplit la détermination essentielle : être, sans aucune substitution possible, lui-même. Ce qui se formulait, au début de l'analytique du

Dasein, comme « mienneté » *(Jemeinigkeit)*, se dit, au terme, comme « ipséité » *(Selbstheit)*: « L'ipséité du *Dasein* a été déterminée formellement comme une *manière d'exister* (...) » (*Sein und Zeit*, § 54/267, 32-33). Le *Dasein* existe en tant que lui-même. La résolution ne résout rien, parce qu'il s'agit que le *Dasein* se risque lui-même à son destin propre : être l'étant dans l'être duquel il y va de *l'*être lui-même. La *Selbstheit* doit s'entendre résolument comme une position-de-soi en-personne *(Sebst-ständigkeit)*, ainsi que Heidegger n'hésite pas à la nommer : « L'ipséité *(Selbstheit)* ne peut se lire existentialement qu'à la surface du pouvoir-être authentique, c'est-à-dire de l'authenticité du *Dasein* [entendu] *comme soin*. C'est de celle-ci que la *position-du-Soi en-personne (Ständig-keit des Selbst)* en tant que prétendue permanence du sujet, reçoit son éclaircissement. Mais en même temps le phénomène du pouvoir-être authentique ouvre le regard sur la position-du-Soi-en-personne *(Ständigkeit des Selbst)* au sens d'avoir-conquis-sa-tenue (...). L'*auto-position du Soi (Selbst-ständigkeit)* ne signifie existentialement rien d'autre que la résolution anticipatrice. La structure ontologique de celle-ci dévoile l'existentialité de l'ipséité du Soi *(der Selbstheit des Selbst)* » (*Sein und Zeit*, § 64/322, 24-33). Que l'on entende la *Selbst-ständigkeit* du Soi au sens d'une « autonomie », d'une « constance de soi-même », ou d'une « auto-position »[1], importe, finalement, assez peu, pourvu que ces approximations visent bien à penser le prodigieux paradoxe de l'analytique du *Dasein* : l'extase du soin n'en aboutit pas moins à l'autarcie radicale du *Dasein*, se tenant seul en lui-même, comme le Soi unique. Autarcie : si paradoxal qu'il paraisse, le terme convient, puisque toutes les extensions de l'intentionnalité (être-dans-le-monde, angoisse, conscience, être-pour-la-mort) n'ont jamais pour but d'ouvrir l'accès à un étant, mais bien au néant de tout étant, afin de reconduire le *Dasein* à sa « mienneté », alors radicalisée en ipséité auto-positionnelle. La résolution elle-même n'ouvre, par la structure extatique du soin, le monde, qu'en posant le Soi du *Dasein* en lui-même et comme Soi seul. Le *Dasein* n'outrepasserait-il donc le sujet qu'en le mimant encore ?

IV

L'ipséité du Soi se posant comme tel, insubstituable en vertu du soin et selon la résolution anticipatrice, définit le *Dasein* par une autarcie existentiale propre. A supposer qu'il soit en fait atteint, ce résultat suscite deux interrogations, liées directement à la question d'un dépassement possible du sujet et de la gravité de sa succession. (a) La première interrogation désigne une aporie externe au projet de *Sein und Zeit* : si l'autarcie du Soi définit encore le *Dasein*, en quelle mesure celui-ci « détruit »-il le projet métaphysique d'un *Je* transcendantal, inconditionné parce qu'auto-constitué ? Sans doute, le *Dasein* outrepasse-t-il toute subjecti(-vi-)té, en récusant la permanence de l'ὑποκειμένον ou du sujet de la *res cogitans*. Pourtant, l'autarcie du Soi demeure puisqu'elle va jusqu'à frôler, à une négation près, l'étrange titre de « *... ständig vorhandene Grund der Sorge* », fonds disponible sous la main de manière permanente pour le soin (*Sein und*

Zeit, § 64/322, 23) ; en sorte que les caractères réfléchis de *se* décider, *se* mettre en jeu, *se* précéder, *s'*angoisser, etc. à chaque fois pour *rien* d'autre que le Soi, pourraient paraître mimer la réflexivité jusqu'alors auto-fondatrice du sujet transcendantal, voire de toute subjectivité. Il se pourrait que la confrontation du *Dasein* avec l'égologie métaphysique (de Descartes à Hegel) reste inaccomplie et même indécidée, comme un combat suspendu avant de connaître son vainqueur[2]. Il se pourrait surtout que le *Dasein* ne surpasse pas complètement la thématique du sujet, que le projet d'une « destruction de l'histoire de l'ontologie » impliquait pourtant expressément dans sa seconde section. Bref, nous pouvons risquer l'hypothèse suivante : l'analytique du *Dasein* ne désigne pas tant ce qui succède au sujet, que le dernier héritier du sujet lui-même, au point que le *Dasein* offre un chemin pour s'arracher à la subjectivité, sans y parvenir lui-même. Ce — ou celui — qui devra venir après le sujet ne viendra au jour que par le *Dasein*, sans doute, mais aussi après le *Dasein*, voire à son encontre.

D'où la seconde interrogation (b), qui désigne une aporie interne au projet de *Sein und Zeit* : si l'autarcie du Soi définit la transcendance propre du *Dasein*, en quoi cette autarcie que rien d'étant ne saurait briser (puisque, précisément, elle ne se manifeste qu'en transcendant absolument tout étant) pourrait-elle concerner, en quoi que ce soit, la question de l'être en général ? La distorsion, fort visible sinon toujours repérée, entre la question de l'être en général et l'analytique du *Dasein*, qui traverse *Sein und Zeit* et en détermine presque obligatoirement l'inaccomplissement[3], ne tient pas à une faiblesse dans la monstration du *Dasein* ; bien au contraire, c'est justement l'exemplaire réussite de cette monstration qui instaure le *Dasein* dans l'autarcie de la position du Soi, sans aucune autre détermination que sa propre résolution à sa propre ouverture. Autant l'analytique aboutit bien, dans les deux sections de la partie publiée, à identifier le *Dasein* au Soi de la résolution autarcique, autant jamais, à notre connaissance, le projet évoqué par l'*Introduction*, de mettre phénoménologiquement en stricte équivalence la *Seinsfrage* en général avec l'être du *Dasein* en particulier, ne trouve de confirmation ultérieure ; il se pourrait même qu'il faille lire le § 83 comme l'aveu, *in fine*, de l'impossibilité absolue d'une transition réglée et phénoménologiquement garantie du *Dasein* comme Soi autarcique à la question de l'être en général : « L'ontologie se laisse-t-elle fonder *ontologiquement* ou bien a-t-elle aussi, en sus, besoin d'un fondement *ontique* et quel étant doit endosser la fonction d'un tel fondement ? » ; ainsi s'avoue, à la fin, le « problème fondamental encore "voilé" » (*Sein und Zeit*, § 83/436, 34-37). L'aporie tient donc à une contradiction d'autant plus radicale, qu'elle surgit de la réussite exemplaire de l'analytique du *Dasein* : le Soi, se posant lui-même comme tel par la résolution anticipatrice pour la possibilité, n'admet aucune détermination extrinsèque : ni le monde (qu'elle ouvre et donc précède), ni l'étant (qu'elle transcende), ni le temps (dont la temporalité authentique ne devient phénoménalement accessible que par elle) — en sorte que rien, pas même le rien lui-même, ne peut évoquer, dire, ni même pressentir ici l'Etre. Ici, l'Etre n'exerce encore aucune neutralité au détriment, par exemple, d'autrui ;

la neutralité l'offusque au contraire, à partir de l'autarcie absolument indéterminée — sinon par sa propre résolution — du Soi, ultime visage phénoménologique du *Dasein*. La neutralité du Soi disqualifie l'Etre même.

Le *Dasein* n'accèderait pas à la question de l'Etre en général comme un Soi autarcique ; il ne saurait en appeler, lors de la résolution anticipatrice, à l'Etre, puisque, en toute circonstance, il n'en appelle qu'à soi : « Le *Dasein* est celui qui appelle et en même temps celui qui est appelé » (*Sein und Zeit*, § 57/277, 31). La solution à cette aporie en forme de paradoxe, Heidegger ne l'a trouvée qu'au prix de la *Kehre*, qui, en un sens, sacrifie tout ce que *Sein und Zeit* avait réussi à thématiser — l'analytique du *Dasein* — pour se conformer à ce qu'il n'avait pas atteint, mais seulement visé : la question de l'Etre en général. Ce renversement héroïque se marque, entre autres innovations, par la disqualification de l'autarcie du *Dasein* ; puisque la résolution anticipatrice, comme auto-appel, échoue sur une neutralité ontologique, il faut la soumettre à un appel qu'elle ne performe pas, ni ne contrôle, ni ne décide ; cet appel, la *Postface* à *Qu'est-ce-que la Métaphysique ?* comme la *Lettre sur l'Humanisme* le nomment *Anspruch des Seins* : l'appel par lequel l'Etre revendique le *Dasein* comme l'instance phénoménologique de sa manifestation[4]. Au contraire de *Sein und Zeit* où l'appel revient à un « appel toujours de soi-même *(Ansprechen seiner selbst)* » (§ 25/115, 38), ici l'appel de l'Etre revendique, pour ainsi dire par avance et de l'extérieur, le *Dasein* ; entre la résolution anticipatrice du Soi et la revendication de ce qui, désormais, se nomme l'homme (et non le *Dasein*), il faut choisir : Heidegger a choisi — *l'Anspruch des Seins* précède et donc « détruit » l'autarcie du *Dasein*. L'homme répond à un appel qui le revendique pour l'Etre, au lieu que le *Dasein* se décide et résout à sa propre possibilité comme Soi. Par *homme*, il faut entendre, contre tout « humanisme », celui qui vient après le sujet, mais aussi après le Soi, parce qu'il se laisse revendiquer par l'*Anspruch des Seins*. Il faudrait le nommer *der Angesprochene*, celui qui encourt une revendication. Après le sujet, surgit, au-delà même du *Dasein*, celui qui sait entendre la revendication de l'Etre.

Cette thèse marque la seconde avancée de Heidegger hors de la subjecti(-vi-)té, plus radicale que la première, quoique plus silencieuse. Elle suscite pourtant une interrogation plus redoutable encore que les difficultés qu'elle a su vaincre. Car si le *Dasein* reçoit bien une analytique, qui le manifeste comme résolu à et dans son ipséité autarcique, l'interpellé que convoque la revendication de l'Etre ne bénéficie pas, explicitement du moins, d'une telle analytique. Or, si le *Dasein* ne convient à la question de l'Etre en général qu'en tant qu'interpellé, bien plus qu'en tant que résolu, le « nouveau commencement » reste suspendu à une analytique de l'interpellation revendicatrice, qui, précisément, manque. Le *Dasein* succède au sujet en renonçant à l'auto-constitution du *Je* transcendantal, mais se revendique encore lui-même par l'autarcie de la résolution ; il lui reste à se laisser revendiquer par une autre instance que lui (ici, l'Etre), pour enfin

succéder au sujet sans encore hériter de la subjecti(-vi-)té. L'interpellé seul rompt avec le sujet, mais le *Dasein* ne s'abandonne pas encore à l'interpellation.

V

La revendication, donc, m'appelle. Je n'ai pas encore dit *je*, que, déjà, la revendication m'a hélé, donc m'a nommé et sommé comme un *me*. D'ailleurs, à la revendication qui me nomme, il ne convient de répondre que « *me* voici ! », sans aucun *je* surtout pas « *je* suis ! ». Contrairement aux apparences, il ne s'agit pas ici de la critique classique du *je/moi* objectif par le *Je* transcendantal (Kant, Husserl, Sartre) : car précisément, en stigmatisant le *je* transcendant comme objectif, constitué ou empirique, la critique rétablit d'autant plus radicalement un *Je* transcendantal, non constitué précisément parce que constituant ; ici, en régime métaphysique, la relativité du *je* empirique souligne d'autant mieux l'absolue primauté du *Je* constituant, et, en ce sens, autonome. Au contraire, lorsque la revendication *m'*interpelle, le *je/moi* qu'elle m'impartit ne désigne en retour aucun *Je* transcendantal, autonome et inconditionné, mais uniquement l'interpellation elle-même. L'épreuve du *me* que je *m'*entends dire n'offre aucune preuve d'un quelconque *Je* transcendantal de l'arrière-monde, mais, comme pure et nue épreuve, m'assigne à la revendication. Le pôle auquel référer le *je/moi* ne revient à nul arrière-*je* — invisible parce que toujours déjà là, pôle unique d'un horizon phénoménologique déterminé par avance —, mais désigne une instance inconcevable, innommable, imprévisible : la revendication précisément. Sans doute, à m'entendre interpellé, je *m'*éprouve interpellé ; mais, littéralement, *je* éprouve un *me/moi* orphelin de tout *Je* transcendantal et constituant ; *je m'*éprouve signifie que le *je* (simple, sans doublon) s'éprouve comme un *me/moi* ; je m'éprouve revendiqué, c'est-à-dire convoqué à l'accusatif — interpellé comme suspect et non comme sujet, nommé à l'accusatif et donc dépossédé de toute fonction de nominatif. Le *me* interpellé marque l'absence de tout *Je* constituant, sous l'empire, en ceci totalitaire, de la revendication. Le *me* n'atteste plus *a contrario* le *je*, mais en avoue la nullité sous l'autorité de la renvendication qui *m'*interpelle.

Le désastre du *je*, donc le seul dépassement du sujet, n'intervient qu'avec la revendication. L'ampleur de ce désastre autorise-t-elle pourtant à nommer encore d'un concept le *me*, à peine le fantôme d'un sujet ? Nous le désignerons comme l'interloqué. (a) Interloqué, d'abord, parce qu'il reçoit convocation de la revendication, avec une radicalité et une puissance, qui lui interdisent l'autonomie du sujet se constituant dans sa subtantialité atomique, mais aussi l'autarcie d'une résolution que rien ne détermine ; l'interloqué se découvre toujours déjà astreint à une relation. En langage métaphysique, il faudrait dire qu'ici la catégorie dérivée et secondaire de la relation, qui, par principe ne doit jamais s'appliquer à la substance, première catégorie, non seulement s'y applique bien, mais se la soumet au point de la disqualifier : l'interloqué se découvre le pôle

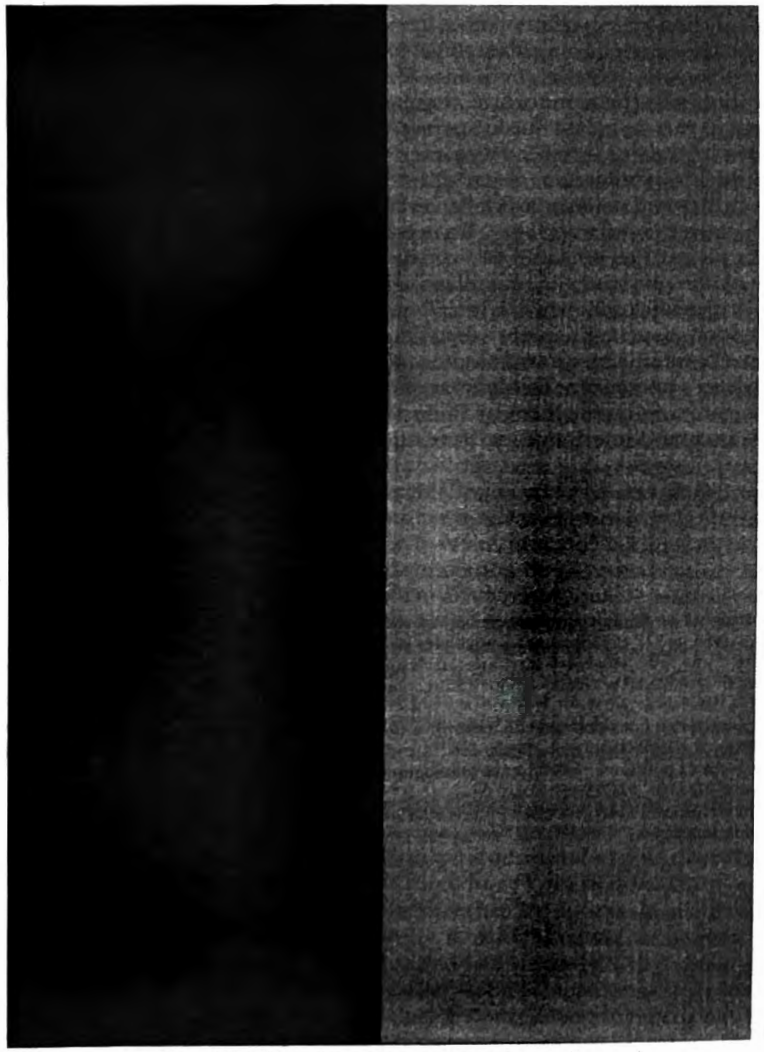
dérivé d'une relation où il ne dispose plus de la substantialité (autonome, autarcique) qu'implique la moindre subjecti(-vi-)té. (b) Interloqué ensuite, parce qu'il subit une surprise. La surprise, ici, s'oppose strictement à l'extase (de l'intentionnalité et aussi de la résolution anticipatrice) ; l'extase institue sans doute le sujet hors de lui même, mais toujours à partir de lui seul, considéré comme pôle originaire de son propre dépassement. La surprise de la revendication surprend au contraire l'interloqué au point de le priver de toute polarité propre ; la *surprise* prend l'interloqué, en ce sens qu'elle s'en prend à toute polarité de la subjecti(-vi-)té en lui : l'interloqué se trouve moins arraché à soi — puisqu'il s'aperçoit précisément sans le moindre soi —, que constitué par l'inassignable revendication comme un *moi* sans sol, sans sujet, sans lieu, sinon cette interpellation même. La surprise s'en prend, dans l'interloqué, à son extase même : la surprise déprend l'interloqué de son extase. (c) Interloqué enfin, au sens d'un jugement interlocutoire ; interloquer signifie, selon l'ancienne langue judiciaire, « ordonner qu'une chose sera prouvée ou vérifiée, avant qu'on prononce sur le fond de l'affaire » (Littré, *s.v.*), établir le fait avant de dire le droit, et, dans l'attente, suspendre la procédure. L'interloqué se trouve soumis, en une acception plus essentielle, à un jugement interlocutoire, puisque toute question *quid juris ?*, concernant se subjectivité transcendantale, ses pouvoirs, ses limites et ses figures (y compris celle du *Dasein*), doit s'avouer précédée par la question *quid facti ?*. Le fait, ici, irrévocable, consiste en la revendication elle-même, qui, d'avance et définitivement, redéfinit toute caractéristique de l'interloqué ; rien ne pourra se dire de l'interloqué — ni selon la vérité, ni selon l'évaluation, ni selon la résolution —, qui ne reçoive d'abord la détermination de la revendication. Seul *a priori*, elle ne relève pourtant ni de la conscience ni de l'horizon, qu'elle interdit plutôt ; seul fait, elle n'en précède pas moins toutes limites et tout droit, puisque ce fait n'est le fait d'aucun sujet, et, peut-être pas, pas même de lui-même. Convocation, surprise, antécédence, la revendication institue donc l'interloqué, sans le définir autrement que par son statut d'interloqué. Car avant que je ne sois quoi que ce soit, avant qu'en moi *je* ne soit ou ne s'invente de pouvoir être un sujet ou un *Dasein*, il faut bien que la surprise *me* convoque, interloqué. Au commencement, le θαυμάζειν ; au début, l'admiration.

La thèse, pourtant, qu'au sujet ne succède que l'interloqué, s'expose à une objection : la revendication ne peut instituer l'interloqué comme tel, que si quelque instance la performe ; il faut donc la référer ultimement à un pôle de revendication, dont l'initial dit (ou cri) déchire la subjecti(-vi-)té. Qui ou quoi revendique l'interloqué ? Que l'on évoque ici Dieu, l'autre, la conscience morale, l'auto-affection, les figures de la différence, l'Etre même, etc., cela ne permet que de nommer la difficulté, non de la résoudre : l'interloqué deviendrait en effet dans tous les cas une instance dérivée, régionale — une simple variation du sujet, mis en situation ou relation avec une instance autre ; l'interloqué régresserait ainsi au rang d'un sujet particularisé. Cette objection repose pourtant sur une assomption illusoire : qu'il soit requis de pouvoir nommer l'instance qui me revendique, pour me savoir institué comme un interloqué ; au contraire, suivant l'ordre

de la description phénoménologique, je me reconnais interloqué *avant* d'avoir conscience non seulement de ma subjectivité, mais aussi de quoi ou quoi me laisse interloqué. L'imprécision, voire la confusion de l'instance revendicatrice n'infirme pas la revendication, mais bien plutôt atteste qu'au début se trouve l'interpellation de l'interloqué comme tel ; de même que la surprise surprend le sujet, la surprise surprend le surprenant lui-même ; *je* se découvre interloqué, précisément parce qu'il ne sait, dans l'instant de la revendication, ni par qui ni par quoi. L'indétermination de l'instance revendicatrice rend seule possible la revendication, qui, sinon, ne surprendrait pas, donc n'instaurerait nul interloqué. Il s'agit d'un *a priori* anonyme, qui s'exerce parfaitement sans s'identifier, puisqu'il ne consiste qu'en ceci : la reconnaissance par l'interloqué d'un *a priori* minimum, la revendication elle-même — *je* se reconnaît interloqué par suite de la revendication même. L'interloqué offre le commencement — la plus pauvre détermination, donc la première — qui abolit le sujet : l'ipséité se trouve initialement blessée par le fait même qu'avant toute auto-constitution, la revendication l'a déjà exilée hors de sa « mienneté ». La blessure qui déchire originairement l'ipséité manifeste obscurément l'origine elle-même — l'interloqué. Avant de jamais savoir par quoi ni par qui, *je* se surprend interloqué, et depuis toujours.

Jean-Luc Marion.
Septembre 1987.

1. *Selbst-ständigkeit* est traduit par « *maintien de Soi-même [autonomie]* » (Martineau, *Etre et Temps*, tr. fr. « Authtica », Paris, 1985, p. 227 et 316) ou par « constance de soi-même » (F. Vezin, *Etre et Temps*, Paris, 1986, p. 382). L'ambiguïté d'une telle *Ständigkeit* attribuée au *Dasein*, qui vient d'être soulignée par la définition du Soi comme « ständig *vorhandene* Grund » (nous soulignons), semble autoriser l'emploi, ici, du terme kantien de *position*.
2. Sur ce point, qu'on nous permette de renvoyer à « L'*ego* et le *Dasein*. Heidegger et la "destruction" de Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1987/1.
3. De même sur ce point, voir « Différence ontologique et question de l'être — un indécidé de *Sein und Zeit* », *Tijdschrift voor Filosofie*, 1987/3.
4. Des indications sur l'émergence de l'*Anspruch des Seins* dans notre étude « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter *Was ist Metaphysik ?* », *Archives de Philosophie*, 1980/1.



Sans titre, 1984 (225 x 165). *Photo Galerie Claude Bernard*

Jacques Rancière

Après quoi

Qu'est-ce qui vient après le sujet ? demande-t-on à l'auteur de ces lignes. Comment le saurait-il ? Comment le montrerait-il ? Le commentaire qui lui revient régulièrement de son auditoire n'est-il pas justement qu'on ne sait jamais où *il veut en venir. Il sait aussi, bien évidemment, que ne pas savoir est une manière un peu trop commode de réfléchir son image en portrait du philosophe, d'autant plus commode que la question philosophique a coutume d'en savoir plus que son destinataire. Ne savoir ici* qui *nommer, c'est aussi s'installer dans l'*après *qui peut-être, désignant le lieu ou la patrie de cet inconnu, en dit assez sur son identité.*

C'est que la question sur le temps est toujours avantageuse. Dire la fin, l'après, le post *héroïse la pensée qui enregistre la fin du temps où les choses étaient en ordre et le sens établi. Jadis, naguère, il y a eu, il y aurait eu un temps où tout reposait à l'ombre des grands récits sur le moi et le monde, sur Dieu et sur le peuple. Maintenant s'annoncerait la hardiesse des matins nouveaux et des chemins d'aventure... Mais le geste même par lequel cete déréliction proclame son effort héroïque ou sa dérive joyeuse rétablit la certitude tranquille du lien et du lieu : nous sommes* dans *la fin ou l'après. Toute ruine recèle un temple habitable, déjà habité. Le temps signalé comme celui de la perte est encore celui de la continuité, de l'archéologie, du patrimoine. Il fais sens et donne lieu. Cela veut dire aussi qu'il rassemble : dire l'époque ou* l'époqual, *c'est mettre ensemble dans un même destin le rassemblement de ceux qui pensent à la hauteur de l'*après *et la masse indistincte dont on suppose qu'elle habite les ruines sans le savoir, qui se définit par cette supposition même et donne par là à la corporation la mission de penser pour elle ce qu'elle vérifie jusque dans son mutisme.*

*On sait que la tranquillité de cette double relation ne va pas sans quelques soubresauts. De temps en temps l'actualité rend trop évident que les neuf dixièmes de l'humanité, ou un peu plus, souffrent de ce que l'*époque *a depuis longtemps dépassé : les histoires archaïques de la faim, de la foi et du peuple. C'est l'heure pour les prêcheurs moroses ou les procureurs pugnaces de dénoncer la duplicité des penseurs de l'*après. *Tradi-comédies et vaudevilles se jouent alors sur fond d'holocauste. Tantôt le gardien du temple annonce que la corporation a trahi et qu'il faut revenir à ce qui était avant : l'assurance du sujet qui recueille les significations et assigne les valeurs. Tantôt l'exhibeur de cadavres vient lui faire honte de ce que ses valeurs — ou leur oubli, ou les deux à la fois — ont servi les tueurs. Une autre fois la corporation, naguère orgueilleuse de ses hardis voyages loin des terres paternelles du sujet, se resserre pour préserver de toute atteinte parricide le*

penseur de la fin de la métaphysique qui et aussi le seul membre notable de la corporation à avoir entretenu quelque lien, si ténu qu'on le dise, avec les tueurs.

Ces tribunaux, périodiquement dressés aux points où les affaires de la corporation rencontrent quelque affaire et quelque sens supposés communs sont peut-être la rançon de la commodité qu'elle s'était octroyée : celle de la capitalisation interminable d'un malheur à la péripétie indéfiniment suspendue. Le temple et le charnier évoqués à ses frontières comme présentifications de son origine oubliée ou de sa fin inavouée dénoncent à ses deux bords l'espace — temps où s'est volontiers installée l'activité philosophique : celui du commencement de la fin.

Quelle que soit en effet la bonne volonté philosophique à radicaliser la question de l'après, elle n'empêche pas que son terrain ne soit fermement balisé par trois figures de mise en scène passées à l'état de configurations doxiques. C'est d'abord la théorie psychanalytique qui fait de l'après-coup le temps même de l'avènement du sujet, dissimulant peut-être la tâche énigmatique de la fidélité à cet à-venir derrière la visibilité donnée à l'événement parricide comme origine de l'enchaînement signifiant. C'est ensuite la figure de l'extermination. Celle-ci représente l'anéantissement du sujet non pas simplement sous la forme de la liquidation en masse des individus mais sous celle de la mort sans reste — sans trace, monument ni immortalité. Elle ouvre ainsi l'horizon d'un commencement de la fin, projeté dans les deux dimensions du passé et de l'avenir. D'un côté, les généalogies de l'horreur traquent depuis une origine toujours plus reculée le commencement de la mauvaise histoire, celle du sujet porteur de mort, et elles en suivent les avancées les plus infimes. De l'autre les pensées du lendemain s'intallent dans les temps crépusculaires qui commencent à l'avènement de l'impensable. Mais derrière l'énigme et l'horreur se lève, toujours plus conquérante, une tierce figure, la figure de cette singulière rédemption qui s'exerce dans le développement de l'entreprise patrimoniale. Celle-ci met en œuvre une nouvelle immortalité, attachée désormais au monument et non plus à ce dont il était monument : gigantesque assurance contre la mort, l'holocauste et le parricide, propre à tout immortaliser, à restaurer tout temple, mais aussi à monumentaliser tout objet, à familiariser toute étrangeté dans la filiation d'un sens soustrait à la mort.

On voit les ressources infinies que procure l'agencement de ces trois configurations qui est aussi un cumul des temps. Enoncer le commencement de la fin, énoncer à son enseigne, c'est faire siens les pouvoirs de la mort suspendue et du voyage à travers les temps. Nous disons au présent l'amarre rompue, l'image défaite ou le nom raturé. Mais nous nous installons surtout dans la figure singulière de l'apocalypse rétrospective : nous réécrivons indéfiniment au passé la prophétie du mauvais commencement (oubli, voile — ou, tout aussi bien, leurre du voile ou de l'oubli) qui n'en finit pas de nous faire souffrir : l'enchaînement des maux qui tient à la mauvaise figure, à la figure oublieuse de la subjectivité. La fidélité éthique à l'incertitude reconnue du sujet et à l'acte de son à-venir s'adosse alors à la pensée de l'extermination pour s'installer dans les prophéties rétrospectives du commencement de la fin. Mais aussi l'apocalypse au passé échange sans cesse les pouvoirs performatifs de la menace de mort avec les ressources d'immortalité de l'entreprise patrimoniale.

Ainsi la philosophie succombe-t-elle au charme de réécrire, avec l'infinité des métonymies autorisées par la richesse de son texte, les phrases de son histoire. Elle se donne comme avenir interminable et elle donne à l'époque comme destin cette réécriture qui ponctue chaque phrase du texte comme menace de mort et chaque énoncé de l'événement présent comme répétition déplacée d'une phrase du texte. Ces allées et venues entre le texte et l'événement, entre le passé et l'avenir, entre la mort et l'immortalité définissent la figure d'une ressource infinie étrangement semblable à cette réserve où le discours heideggerien de l'apocalypse reconnaît l'essence de la domination technique. Le patrimoine, la technique nouvelle de l'immortalité, est peut-être devenu l'élément vital de la même philosophie qui trouve dans la dénonciation de la domination technique son ressort. En assurant à la philosophie le temps nouveau de son énoncé, il lui permet d'identifier l'inventaire de son propre héritage au déchiffrement de l'énigme mortelle des temps nouveaux, il assure sa revanche sur le savoir social qui l'avait reléguée. De là à ce qu'elle soit au premier rang de toutes les manifestations qui pensent et célèbrent le monument, l'archive ou le musée, la conséquence semble bonne.

Sans doute cet usage conquérant du commencement de la fin serait-il à étudier dans la continuité de ce dont j'avais naguère esquissé la figure : la fonction déterminante du temps, de sa disponibilité ou de son manque, comme ligne de partage mettant en scène l'activité philosophique en séparant ceux qui ont le loisir de penser et ceux dont ce n'est pas l'affaire[1]. J'avais alors esquissé la continuité qui va de la franche affirmation platonicienne des privilèges de la skkolē à la tortueuse analyse sartrienne des effets de la fatigue qui ôte au prolétaire le temps de penser. La substitution du temps de l'urgence et de la fin commencée à celui du loisir de la parole philosophique serait à penser au titre des figures qui redéfinissent aujourd'hui la mise en scène de l'activité philosophique, qui organisent sa doxa, dans les conditions nouvelles où elle se rapporte à son autre : maîtrise qui s'annonce au nom même d'un temps caractérisé comme celui de la déréliction, discours qui tient sa gravité d'énoncer en s'y comptant le destin commun de l'humanité mais qui sépare du même coup, comme au VII[e] livre des Lois, les guetteurs de la nuit commencée du sommeil de la masse oublieuse.

Ce qui pourtant m'intéresse ici est autre chose : la façon dont ce cumul des temps joue avec l'horreur et la mort, les convoque à l'orée du discours pour les maintenir indéfiniment à distance. La philosophie joue là avec ce qui fut son affaire : l'assomption de la mort, l'affrontement de la peur et des passions qui ont la peur pour foyer : la frustration du « n'avoir pas encore assez » et la crainte du « ne plus être » qui accompagnent la destinée du vivant saisi par la parole et la représentation. Dans le renvoi infini de la prophétie apocalyptique et de la rédemption patrimoniale un certain logos se déploie qui a pour principe paradoxal ce qui fut jadis désigné comme le principe même de la passion : la confusion des temps, le perpétuel enjambement du présent. Ce présent que le maître stoïcien recommandait de circonscrire pour éloigner les passions croisées de l'attente et du regret, il ne cesse au contraire sous nos yeux de se dilater, de s'enfler des allers et retours, des pertes et profits inclus dans l'idée du commencement de la fin, dans l'échange de l'holocauste et du patrimoine. Tout se passe comme si l'exhibition de la représentation avait

exactement remplacé l'« usage des représentations », comme si la passion, c'est-à-dire la confusion des temps — était devenue méthode.

Bien sûr l'anachronisme ne vaut ici que comme déplacement de la perspective. Nous n'avons à notre disposition ni « nature » à accompagner ni « partie hégémonique » garantie pour cet usage. Mais là est justement le problème : est-ce que les thèmes de la fin ou de la mort (éventuellement interminable) du sujet ne vivent pas de l'identification de toute figure subjective aux archétypes du subjectum ou de la substantia ? Est-ce que cette identification du « sujet » avec la figure mauvaise de la présence (et donc avec la présence du mal) n'est pas la manière trop commode d'évacuer la question du présent, c'est-à-dire aussi bien la question de la raison ? S'il fallait jouer au jeu répandu chez nous des « oublis » et des « retours », je dirais volontiers que ce qui est aujourd'hui le plus oublié ou défait ce n'est pas l'Homme, la Pensée, la Rationalité, le Sens ou quelque autre de ces victimes sur lesquelles se penchent les pleureuses mais la simple raison dans sa définition nucléaire : l'art pour chacun de régler son compte avec la confusion des temps et les passions de l'attente et du regret qui y trouvent leur principe. Art du présent d'autant plus nécessaire que s'est perdue l'assurance de la présence exactement circonscrite d'un sujet capable de se précéder lui-même. Evacuer « le » sujet avec cette figure, le présent avec la présence, n'est-ce pas supprimer l'instance de ce qui — celui qui — est concerné par ce règlement du temps et de la peur ?

Qu'est-ce qui vient après le sujet ? Nous dirons, en un sens : rien ne vient après le sujet. Car il est précisément celui qui vient après, celui qui prend le risque de continuer à son compte un texte déjà engagé, une histoire déjà commencée, de transformer, selon la formule de Zarathoustra, le es war en un so wollte ich es, acte où précisément le présent a la tâche de suppléer au manquer de son propre temps. Identifier en toute circonstance ce vouloir du risque à une « volonté de volonté » conçue comme la forme achevée de l'oubli, c'est ne laisser en retrait, en arrière ou au-delà du « sujet » que la figure d'un quelque un auquel rien n'arrive jamais : non-sujet soustrait au discernement des figures spécifiques de l'oubli, de la détresse ou de la mort, soustrait à la nécessité d'énoncer ce discernement et de faire quelque chose — quelque acte — de cet énoncé. Au-delà du sujet, en ce sens, au-delà de son ich wollte, reste le seul consentement à ce qui se passe, où quelque un s'échange avec tout autre dans la nuit de l'indiscernable. Que l'on lise par exemple le commentaire que fait en 1946 Heidegger d'un poème de Rilke énonçant en 1925 la figure poétique de ce « vouloir du risque » : la splendeur même du commentaire qui reproche au poète d'avoir ainsi manqué le fond de l'abîme est aussi celle du silence fait sur un trou, sur l'entretemps de ces vingt années allemandes dont rien de distinct n'est, dans ce discours, nommable. Après le sujet, dans l'identification de l'après au commencement de la fin, il n'y a plus d'emploi du temps.

Que l'on pense donc le maintenant, si l'on veut, sous la forme de l'après, sous la forme de la dissociation de la présence et du présent. Mais dire là la mort du sujet ou son épuisement c'est abandonner la seule chose qui compte, qui fasse la différence : l'intervalle du es war au so wollte ich es. De cet intervalle, de l'emploi de son temps, en bref de l'effet de sujet, nous ne savons au contraire que trop peu de chose. Et ce trop peu de savoir est justement lié au trop grand crédit

que nous accordons aux apparences de la consistance du sujet, spécialement quand ce sujet prend la figure de l'autre, de celui qui est supposé reposer dans sa présence béate, faire corps avec sa représentation.

C'est du moins ce que j'avais essayé de montrer en affrontant la figure de cet autre privilégié de la modernité politique, ce sujet diversement appelé « prolétariat », « classe ouvrière » ou « mouvement ouvrier » successivement représenté comme héros d'une épopée glorieuse, fauteur d'holocauste et enfin sujet mort par désuétude d'un récit archaïque[2]. J'avais tenté de déconstruire la fiction de cet animal laborans sorti des antres noirs de l'usine, de la mine ou du taudis, formant son image de soi dans la contemplation et l'orgueil de son outil, et se groupant pour l'assaut autour des drapeaux de son être collectif. A la base des formes d'identification et du discours « propre » qui fondaient l'idée d'une classe et de son combat j'invitais à reconnaître le phénomène singulier d'une production de sens qui n'était ni la systématisation des idées nées de la pratique de l'animal laborans ni la conscience d'une avant-garde formée aux raisons de la science objective mais le produit de l'activité d'un réseau aléatoire d'individus mis, par des chemins divers, dans la position à la fois centrale et hors-jeu, de porte-paroles : non pas des gens portant la parole des masses, mais des gens portant la parole tout court ; des individus séparés de leurs supposés semblables parce qu'ils avaient été saisis, entraînés dans le circuit d'une parole venue d'ailleurs et conduits à signer le discours de la classe et du mouvement, à leur donner une identité, en raison même de leur impossibilité de trouver le lien de leur propre identification. Derrière la supposition d'un animal laborans levant le drapeau, héroïque ou funeste, d'un nouvel homo politicus, il fallait rencontrer la figure, à la fois commune et singulière d'un animal rationale croyant aux mots de ses drapeaux comme croit tout être parlant, tout mortel saisi par le langage, comme on croit, en général, à ce qu'on dit : sous la forme de la duplicité. L'Hercule chrétien célébré dans les années 1840 par le rédacteur de l'Atelier a même figure que le Cavalier — ou Centaure — au ciel étoile du sonnet rilkéen : union de deux qui vont ensemble sans signifier la même chose au terme de leur visée ; figure toujours suffisante et à jamais décevante du lien, comme est en général toute jonction de mots et tout rassemblement d'êtres parlants autour de certains mots[3]. Penser l'après où nous pouvons être par rapport à l'histoire de cette conjonction exige au moins que nous prenions en compte le pas encore, le juste un moment et le déjà plus qui la scandent en chacun de ses temps, par lesquels seuls elle est une histoire.

De cet exemple qui est plus qu'un exemple puisqu'il touche aux figures exemplaires de l'autre et du deuil qui ont structuré notre temps, je tirerai seulement cette modeste morale : qui veut dire quelque chose sur le temps qui vient doit répudier en même temps la figure du commencement de la fin et celle de la naïveté supposée de l'autre. Le discours sur le temps et le discours sur l'autre font système et clôture. Qui souhaite en sortir — ce à quoi nul n'est tenu — doit s'ouvrir à la question du sujet, de sa raison et de sa passion, en tant qu'elle n'est pas seulement l'affaire des spécialistes mais de tous ceux qui vivent l'écart de la représentation, le travail de déchiffrement de soi dans le es war et l'essentielle fragilité du pacte qui fait d'un déchiffrement singulier le principe d'une communauté nouvelle. Il doit s'ouvrir à l'effort pour délivrer ce travail errant du sens, cette

philosophie en dehors d'elle-même de toutes les cages (classes, cultures, mentalités, etc.) où doit sans cesse l'enfermer une raison savante à la fois soucieuse de garantir sa spécificité par l'objectivation naturalisante de son autre et désireuse de tenir à disposition ce monde substantiel de significations. Cet effort correspond à ce que, dans un autre travail, j'ai analysé comme vérification de l'égalité *: exercice d'une raison qui ne se fait* entendre *que dans la répudiation de toute temporalité propre à celui qui sait, de tout partage présumé entre une élite de gardiens nocturnes et une masse d'endormis*[4]*. Cela peut aussi s'appeler exploration de la raison ignorante : ce peu de raison suspendu à sa seule décision de fidélité, joué chaque fois dans l'aventure qui va vers la fin de la phrase, la justesse du mot, le signe de l'entente, la jonction et la disjonction toujours recommencées.*

Maintenant, après... le temps est propre à l'exploration de cette raison ignorante, de ce peu de raison mêlé en chaque un *à la folie du monde et toujours suspendu à l'acte de sa fin, au visage inattendu de son déchiffrement. Morale définitivement provisoire, accompagnement d'une nature absente. Maintenant, après... il y a le lieu de cette aventure : ce sujet qui dit sa vérité dans la division et trouve sa paix dans la liaison. Il y a la fragilité de la communauté raisonnable qui tient ensemble des êtres parlants sans la garantie d'aucune loi d'avant la loi ; communauté qui donne le loisir de rechercher le mot juste tout en se protégeant à toute force de ses blessures. Maintenant, après... il est temps de retourner à l'envoyeur non pas la question qui en sait trop mais la solitude fraternelle du lieu où elle ne cesse de ressurgir :*

« Sieh, nun heisst es zusammen ertragen
Stückwerk und Teile, als sei es das Ganze.
Dir helfen wird schwer sein »[5]

Jacques Rancière.
Janvier 1988.

1. Le Philosophe et ses pauvres, *Paris, Fayard, 1983.*
2. La Nuit des prolétaires, *Paris, Fayard, 1981.*
3. Sonnets à Orphée, *Première partie, sonnet XI.*
4. Le Maître ignorant, *Paris, Fayard, 1987.*
5. *« C'est l'heure, vois-tu, de supporter ensemble*
Pièces et morceaux comme si c'était le Tout.
T'aider, ce sera dur ».
Sonnets à Orphée, *Première partie, sonnet XVI.*

Ce numéro clôt cette série
des Cahiers Confrontation.